RAĞIP P.
Ka. N.
366

اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس ٦	اصول الفقه العلم بالقواعد ١٤	واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ١٥	الكتاب على قسمين ١٨
الباب الاول في بيان القران ١٤	فصل الخاص ٢٤ فصل حكم العام ٢٦	فصل قصر العام على بعض ما يتناوله ٢٨	فصل في الفاظ العام ٣٣
لام التعريف اما للعهد ٣٥	اليمين اما للمنع او للحمل ٣٧	مسئله حكاية الفعل لا تعم ٤٢	مسئله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة ٤٢
فصل حكم المطلق ٤٣	فصل حكم المشترك ٤٥	القسم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى ٤٧	فصل في علاقات المجاز ٥٠
فان قيل الاعتاق ازالة الملك ٥٣	مسئله المجاز خلف عن الحقيقة ٥٥	مسئله لا عموم للمجاز ٥٨	مسئله لا بد للمجاز من قرينة ٦٢
مسئله قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا ٦٣	فصل قد الداعي يجري للمجاز كالاستعارة التبعية ٦٤	حروف المعاني الواو ٦٦ الفاء ٦٦	ثم للترتيب ٦٩ بل لكن للاستدراك ٧٠
او حتى للغاية ٧٣ ٧٤ الباء على من الى ٧٥ ٧٦	مع للمقارنة ٧٨ قبل للتقديم ٧٨	بعد على العكس ٧٨ عند للحضرة ٧٨	ان اذا للشرط ٧٤ متى وكيف للظرف ٨٠
فصل في الصريح والكناية ٨١	القسم الثالث في ظهور المعنى وخفائه ٨٣	مسئله قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين ٨٥	القسم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى ٨٦

واما المقتضى فصل في مفهوم المخالفة ٩٣	الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي ٩٧	مسئله واذا اريد الندب او الاباحة ١٠٢	فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم ١٠٣
فصل الاتيان بالمامور به ١٠٥	فصل لا بد للمامور به من الحسن ١١٣	فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز ١٢٤	فصل المامور به نوعان ١٣٢
اما القسم الثالث فالوقت معيار ١٣٦	فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا ١٣٤	فصل النهي عن الحسيات ١٤٠	وقيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه ١٤٠
فصل اختلفوا في الامر والنهي ١٤٥	الركن الثاني في السنة ١٤٦	فصل في الاتصال الخبر لايخ ١٤٦	فصل الراوي اما معروف بالرواية ١٤٧
فصل في شرائط الراوي ١٤٩	فصل في انقطاع الحديث عن الرسول ١٤٩	فصل في محل الخبر ١٥١	فصل في كيفية السماع والضبط ١٥٢
فصل في الطعن وهو اما من الراوي ١٥٣	فصل في افعاله عليه السلام ١٥٣	فصل في الوحي ١٥٣ فصل في شرايع من قبلنا ١٥٣	فصل في تقليد الصحابي ١٥٤
فصل في البيان فصل في الاستثناء ١٥٩	مسئله شرط الاستثناء ١٦٠	مسئله الاستثناء متصل ومنقطع ١٦٠	مسئله الاستثناء المستغرق ١٦١
فصل في بيان التبديل وهو النسخ ١٦٣	مسئله لا يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا ١٦٣	مسئله لا ينسخ المتواتر بالآحاد ١٦٤	فصل في بيان الضرورة ١٦٧

T. C.
MİLLİ EĞİTİM [illegible]
RAGIP PAŞA [illegible]
MÜ[illegible]
Sayı: ~~299~~ 277

RAĞIP P.
Ka. N.
366

٢٧

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله [illegible]
محمد [illegible]

٢٧٠

الركن الثالث في الاجماع ١٦٧	مسئلة اذا اختلفوا الصحابة في قولين ١٦٤	مسئلة سقوط البعض كونه مسئلة غير مجتهد ١٧١	الركن الرابع في القياس ١٧٣
فصل شرط القياس ١٧٥	فصل العلة قبل المعرف ١٧٧	الاصل في النصوص التعليل ١٧٤	مسئله لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة ١٨١
مسئله لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجوبها ١٨١	فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة ١٩٠	فصل القياس جلي وخفي ١٩١	فصل في دفع العلل المؤثرة ١٩٢
فصل في دفع العلل الطردية ١٩٨	فصل في الانتقال ٢٠٣	فصل في الحجج الفاسدة ٢٠٣	الاستصحاب حجة ٢٠٣
باب المعارضة والترجيح ٢٠٣	فصل ما يقع به الترجيح ٢٠٨	مسئله يترجح بكثرة الدليل عند البعض ٢٠٩	باب الاجتهاد ٢١١
باب في الحكم ٢١٢	باب المحكوم به ٢٣٤	باب المحكوم عليه ٢٣٨	فصل الاهلية ضربان ٢٤١
	فصل في الامور المعترضة على الاهلية ٢٤٤		

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البناء شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء اقتفاء آثاره قياسا ومنهاجا حتى صار وقفت بحار العلم والهدى متلاطم امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لساطع الحجة معربا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريقة العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنافس في احكام احكام الشرع عقول الفحول واعز ما يتخذ لاعلام اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب يشتمل بخلاصة كل مبسوط واف ويكشف مغني عما سواه من كل وجيز ووسيط على انه كفاية لتقويم مباني الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحقيق مباني الفروع وتعديل اركانها ثم قد سلك منها جادة بدائع كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفيع مباني التدقيق مع تشريف زيادات ما مسها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذان اولي الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار وما ل في الآفاق خطاه الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت تحصيلي بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه واكبادا عاكفة عليه وعقولا جاثية بين يديه

بديه من عقبات مستوعرة المطالب لديه معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين من بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا تكاد ايادي الانظار تحل عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطالما بعد بحث احجب الالفاظ مستورة وخرائده في خيام الاستتار مقصورة ترى حوالبها يهما متشوقة الاعناق ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق ما حرمت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام الا احوص في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد التسهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر وظماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول وما زعا غلالة الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وانكشفت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تحرير قواعد الفن وتقرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اتى به المصنف بسط الكلام وتوضيح لما التزمه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنقيح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات يهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتنقيحات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب المشهورة ومرجعا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وجهد القائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يكشف القناع عن حقائقه الا الماهرون علماء الفريقين ولا يستاهل الاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله تعالى ان يسبب لي الاعانة والتاييد والمتين بالاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله حامدا لله تعالى حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي باسم الله ابتدي الكتاب حامدا انما طريقة الحال عليه ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية كحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وكل امر لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فاول ما يخيل الحمد ثبتا

للابتداء حالا عية كما وقعت التسمية كذلك لانه قدم التسمية لان النصين متعارضان
ظاهرا اذ الابتداء باحدهما يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على
الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم
التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية المخل بالتسوية ولا يجوز
ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فاء العبد على ما في النسخ المشهورة عند المص
صارف عن ذلك لان ما بعد الفاء لا يعمل فيما قبلها على الاصح واما على النسخة القديمة التي ليس فيها
هذا الصارف فالظاهر انه حال منوي اما لتقييد الحمد بقوله اولا وثانيا بالمجمل وتوهم ان الاول
ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالمدح يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل
نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الشامل ثم النعم البديع على
كثرتها يرجع الى الايجاد وابقاء اولا والى الايجاد وابقاء ثانيا فحمده على الفصيح تأسيا
بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف
الى الابقاء اولا وفي السبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا ثم الثالث المتعلقة
لفواتح وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من جماله ويصل
الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان
الحمد لله رب العالمين ثم انه قدم وقع التوصيف للحمد على الكبرياء والآلاء في دار
الفناء والبقاء فما معنى قوله ولقصان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عطفا على حامدا اثبت
معناه مقصد تعظيمه وهذه المرتبة اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال
وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان النعم مما يستوجب الشكر بالقلب
واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم
الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب
الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل
والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية حيث تعلق الباء
مستقر للابتداء بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي
يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية
والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد و
عازما عليه فيكون مغايرا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل على نيتي

قوله لكمال ذاته وعظمة صفاته اي لذاته الكاملة وصفاته العظيمة وههنا اعتراض مشهور وهو ان الحمد في المشهور ما يكون بازاء الاختياري فلا يكون ذاته تعالى محمودا عليها ولا صفاته اذ ليست اختيارية والالزم حدوثها ...

قبل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل من صبت
لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار
السلام وذلك بتوسط النبي عم صار الدعاء له بمنزلة الثناء على الله فاردف الحمد بالصلوة
وفي ترك التصريح باسم النبي عم على ما في النسخ المشهورة تنويه بشأنه وتنبيه على انه لكونه
افضل الرسل واجلى لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب ويستعير
للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان رأسه
عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها اوان رد المجلي الى الصلوة على
النبي عم والمصلي الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في
قران الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل
والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية
السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية
واما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل
فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في
الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول
لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله
سعد جده اي ابهام او الجد الجث وابو الاب قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب
متوافقة ويتعدى باللام وتعديته بالباء شائع او بتضمين معنى التشريف والمص كثيرا
ما يتبع في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله ومن ثم فضضت
ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتنوين واختمت الكتاب طبعت اه والختم
الطين الذي يختم به حبل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي
لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم حين عرضه على الطالبين بعد الاختتام
وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول
اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ
من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب ابتغي اي حسن عجيب يريد بعض
تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق
والصواب لم يسبقني اليه سابق العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفة
تدقيقات والعائد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من

قوله فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل والاكثر في لا ينصرف وبعض النحويين يمنعه من الصرف اعتبار الوصفية في الجملة وان ذهبت ...

العالي في الاحضار والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيارة الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني القهرمان وامتنحش بشعائره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء حامي حريم الملة الحنيفية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد بتأييد المبين في اعلاء كلمة الدين الحنيفي اعز الله الاسلام به وادام دولته واقباله وشيد بالاوتاد والخلود اطناب سعده واجلاله فهو الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وتنوره واستقل بكماله برفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد خموده لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الامحاء في طرق الدين سلما ومنارا واختصاصه بسعيد والكرامات لدينية وجبلة التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب الشريف بشريف القابه فاني بمعزل عن الالتفات الى اسناد الدنيا ومزخرفاتهم مشتغلا عن اذكرهم في كتب الشريعة بشيء في اسمائهم وصفاتهم سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والبديع مسؤول ان يعصم

من الزلل او المراد لم يحصل في ساحة هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعديته السوع بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما ووضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فانه نعت لما لثبوت الثاني لثبوت الاول فتقتضي سببيته اذ كرلبيد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه لوجهين في التفسير وتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وانما مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله والبه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اي بالتعبير تبرك الذكر ولانه على حضور ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع وفي اشارة الى ان البديع متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق جل وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى سواه لا يقال ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وانه لم يستدل لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل ان يتذكر التسمية بالقلب او لم يتلفظ بالباء او كتب على قصد التبرك من غير ان يجعل من اجزاء الكتاب وعلى كل تقدير يجوز الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود والحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ورتبة والكلم الكلمة بمنزلة التمر والتمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولا عبرة بتطابق اللفظ والمعنى بجواز وصفه بالتذكير والتأنيث قال البديع كأنهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كأنهم اعجاز نخل خاوية اي متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على انه ذكر معاني تعلق اللبس في ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وتمرة وركب وانه ليس بجمع ككتب ورتب في قوله والكلم اي كونه جمعا اجازة لا يخفى والصواب وان كان بالواو قوله من علي مدحال من الكلم بانه عليه السلام قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وانما صح الحكم بانه معرف المستغرق لما يجيء ان المنكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير بها للتكثير وهو يناسب

قوله والشكر مقابلة النعمة بالاظهار والظاهر ان المراد بالاظهار اظهار النعمة وفيه بحث لان اللازم في الشكر على المعنى المشهور كونه في مقابلة النعمة في تصحيح الشكر ونفس الامر وتعظيم المنعم يجوز ان يكون بوصفه بالانعام وبغيره فليس فيه اظهار النعمة يسمى في فرده الاعتقاد قد فسر الشكر في اللغة المعتبرة بالثناء على المحسن بذكر معروف عطايه قال في مختار الصحاح الشكر هو الثناء على المحسن بما اولاه من المعروف وفي المجمل الشكر الثناء على المولى بمعروف ويشترك كل من ربه نظرا ان المنبا رمز الى النبي عليه بمعروف لفظية انتهى عليه بذكره باللسان فلا بد على هذا ان يجوز مفهوم الشكر لغة اظهار النعمة باللسان بذكر معروف المحسن والثناء به عليه ويؤيده انه ضد الكفران وهو ستر النعمة واخفاء التعبير المشهور الذي يساق الكلام عليه فلا حسن جلبي قوله ومهبها المستوي مطلع الشمس كما قال المستوي لان الصبا قد تنكب عن مطلع الشمس وتسمى القبول والصبا كما ان الجنوب والدبور تسمى الجربيات والهيف ايضا حسن جلبي

باب النعم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم بحكمه قولا او عملا او اعتقادا فلا اختصاص للحمد باللسان كما ان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات ما ثبت لها مشارع يرد منها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي يهب الطاف الرحمن من مطلع انوار الغفران روح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول اسم لريح الصبا ومهبها المستوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والهبوب تموج الهواء الدبور تموج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشف عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا يحيي به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع من نمى ينمي نماء ونمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بها ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل هو شيء يشعر ويبنى عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترحم عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمر عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المص الى ان شجرة المحامد اصلها ثابت بما هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعها نام الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام وفيه اشارة الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم الطيب لتقديم الظرف المفيد

لما اختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** محله ان جعل تعليق الحمد ببعض النعم اشارة الى عظم العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالته على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبنية في علم الفقه ومعانيها اسرارها الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ومنها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبمعرفة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر مرتفع على جهة ان الملتجئ اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كلجين الماء والاحكام تستند الى الادلة جزئيتها ترجع على كثرتها الى الاربعة فهي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلل على مسالك المعتبرين اي القايسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار يقال اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس ما يقال كيف يترتب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية ثبت الكلام في متن السنة والاحفاء في تقدمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل النص على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في

الخفاء او الاستتار بحيث لا يصل اليه عبرت الفكر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات محجبات خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله الابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من اتقان العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** يكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي نظرا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس لتجلوه من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما ويجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مضمونها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكأنه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم جاعلا النصوص بمنزلة العروس على المنصة **قوله** وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره او السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الامام **قوله** ما رفع اي ادام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين جهدهم وسعيهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا بوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** جبين الشاة اي عظيم الاحرار من البرهان اي غالب الحجة فانهم من كنز الدافنون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة وقد تضمر

الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الخارقة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي
بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام
رموز الى غوامض حذف الجار. واصل الفضل بقارع غوامض سفدا البه و النكتة اللطيفة
المنقحة من نكت الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها بمعنى فيه أو من الكلت الخفية اما افادة
ث راية الدقيقة والنظر تامل الشي بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشي بموخر
العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته
اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم تكن في ليته وتنظيم الدر رمي السلك جمعها كما ينبغي مترتبة
متناسقة والكلام لا يخلو من تعريض بان في اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها ومشتبها
يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان تراعي في التعريفات
والحجج شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير
ذلك مما لا يخفى الى المتبحر **قوله** موردا فيه اي في ذلك المتن الموصوف يعني
كتابه وكذا الضماير التي بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز في الكلام ان يوذى المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق بعض تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة
بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله فاعجزته اي جعلته عاجزا
ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره
عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز
كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق و هو كونه في غاية البلاغة و نهاية الفصاحة على ما هو الرأي
الصحيح فيما عبارة يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه ليكون واحدا لا تعدد فيه
بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه و هذا يقع على طرق متعددة
ومراتب مختلفة فلهذا قال ابواب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد و عروة
الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز مقبضه التي توخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب
فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه
ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تطبيق الكلام وتادية المعاني بالعبارات
اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز و ههنا بحثان الاول ان يكون طريق
تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد
من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان
بمثله غير مشروط لانه الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القران مع كونه معجزا فالصحيح قوله ابلغ

بحث الكلام لطايفه ودقايقه

موخر العين بالتخفيف اي الصدغ والمقدم
ايضا بالتخفيف ويلي الانف

قوله وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام فيل عليه
اراد عدم تداخلها ولو اراد لا تمت يليس في اصول الفخر
الاسلام عدم تداخل بهذا ان عنب المعنى وان
اراد عدم التداخل فالتداخلات تتكثر من اقسام تقسيمه
لم من شدا كذا حسن چلپي

وجه العناية ان في عبارة المصنف نوع حيث
لا يفهم من ظاهرها ان مرجع الضمير ذلك
المنقح وتبادر الى ان مرجعه كتاب
فخر الاسلام فاعان المحشي رحمه الله
بقوله يعني كتابه

ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما يحتج على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز وحينئذ يتعدد طرفي الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز نسبي اي الكلام ابلغ ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما يمكن من كلام غير الله تحقيقا ومقدرا حتى لا يمكن لغير الانبياء بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف الكلام فانه ليس لحد ينضبط قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيها اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين يتشوق نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي اذكره اصول الفقه اعني للسامع من السؤال او قال عرفت انه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف فقدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ في تعريف اللقبي فان قدم تفسيره لكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح كمحمد او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح

اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء من حيث يبتني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد ههنا الدليل وهو المعنى الاول لان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اسه واغصان الشجر على دوحة كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند هو اليه ولا معنى لمستند العلم ومبناه الا ادلته وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى العدول بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا فما المراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وحكم العقل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس ويحكم مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا مدخل في العقل بتفسيره والحق انه ترتب الحكم على دليله لا يصح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له كالقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله واعلم ان التعريف للماهية الحقيقية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاول الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع

قوله والتمثيل بالمركبة يعني بهذا يشير بان القيود المذكورة في مفهوم الجنس والنوع ليست قيودا لمفهومهما [illegible]

قوله وتعريف مفهوم الاسم اي من حيث انه مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم [illegible]

الواضع عدة امور ثم وضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى البعض كالاسد الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسايط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ مشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقايق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي تطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي تطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي تطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله ويشترط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما يصدق عليه الحد مطردا

قوله [illegible]

[illegible]

كليا اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود
وبالاطراد يعبر الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس
الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال
كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اى ليس
كل حيوان انسانا ملخصا قال اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل
ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد و
العكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفى فقسره
بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار
العكس حكما كليا بما ليس بحد على ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا
لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى لانه بتعيين ان لفظ
الاصل فى اللغة موضوع لمركب اعتبارى الذى هو الشى مع وصف ابتناء الغير عليه
او احتياج الغير اليه وحينئذ لا دخل فى بيان فساد التعريف او عدم الاطراد معنى له امثا
كابا وغيره من معنى الجملة تعريف الاصل بما يحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق فان كل محتاج اليه
اصل لان ما يحتاج اليه الشى اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشى
معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية
والثانى ان كان ما منه الشى فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشى فهو الغاية
كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وغايته الخشب ونحو ذلك فهذه
اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال
اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه يحتاج اليه ولا يصدق
عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه فالاول مع اشتراط الطرد
فى مطلق التعريف لا سيما الاسمى لان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها
وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز
الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشى قد يكون تمييزه عن بعض فيكتفى بما
يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه و
الثانى بالمحتاج اثانى مع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه
ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه فى باب المجاز عند بيان
جريان الاصالة والتبعية فى الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا

اذا انفك الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له مع ان
ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص وهو ترتيب الحكم على
دليله قوله والفقه نقل للمصنف تعريفين معقولا ومزيفا وللمصنف اليه تعريفين
صح بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا اما الاول معرفة النفس ما لها
وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال العبد ويجوز ان
يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة
بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير حال لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاح و
فى قوله وما عليها اشعار بان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروى احترازا
عما ينتفع به وتتضرر فى الدنيا من اللذات والالام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من
العلوم الدينية فذكر على هذا التفسير ثمانية معان ثم ذكر معنيين اخرين فصارت المعانى خمسة
عشر منها يشمل جميع اقسام ما يأتى به المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر
لان ما يأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى مع المنع
عن الترك فواجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى مع المنع عن الفعل بدليل
قطعى فحرام وبدليل ظنى فمكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا
على رأى محمد وهو المناسب ههنا لان المص جعل المكروه تنزيها ما يجوز فعله والمكروه
تحريما ما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه
اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب
بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى
الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد
بالواجب يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة
واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل
السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ما هو
المعنى المصدرى وترك اى عدم فعل فصارت اثنى عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل
بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو
اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من
الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة
الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم

مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير تقسيما آخر اذ
لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي
حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة
بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل
فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل
المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا
يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه
مباحث فالاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه
واجب والواجب يثاب عليه ومن التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى
النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب
لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب
كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا
نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان
النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجائز في الوجه الرابع عدم منع الفعل
والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس
عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد
بالجائز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما
وترك ما سوى الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل
ما سوى صح
الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك الواجب يشمل ترك الحرام و
المكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هو مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليهما
الثالث ان ما يحرم عليهما في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه
كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لهما وما عليهما تصورها ولا التصديق
بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها
في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب
وذاك حرام والى هذا اشار بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب
ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب
الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز

ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا بما لها وما عليها
مع ان اطلاق اللفظ المحتمل لمعان متعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات
قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من
ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما الحكم او غيره والحكم اما مأخوذ من
الشرع اولا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم
به حاصلا من دليله التفصيلي الذي يتعلق به ذلك الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية
العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات
والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل
كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح
كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية
ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وعلم جبرائيل عم والرسول عم
وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله ويمكن ان يراد بالحكم الحكم
يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي
اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا
وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان
الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة
التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله
يخرج التصورات وبعض التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا
الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في
الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف لما
اراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول احتاج الى التكلف في تبيين فوائد القيود و
تعسف في تحريرها والقوم قد ذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع
ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف
على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه
كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف
على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته

هو توقف ثبوت هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع والقائل اي يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله او شريعة النبي عم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم انه لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية العمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو اخذ كان الحكم المصطلح ملا النظري وفيه كلام يجي قوله اي العلم الحاصل فقد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اي يحصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه بطريق الدليل فيخرج منه علم المقلد ولهم كما هو استدلال قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم فانه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود المنافي ليس من الفقه قوله ولا شك انه يخرج بهذا ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرائيل والرسول عم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال ولا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا من الدليل فيخرج علم جبرائيل والرسول عم ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما ولدفع الوهم او لبيان دون الاحتراز ومثله يقع في التعريفات قوله ولما عرف الفقه المذكور ذكرت الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا الحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمعنى

والمعنى ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله واذكره تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة فكل ذلك لعدم تصفح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل فيه خواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بذاته واحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تدل على ان الحكم لا خطاب به وقد وجب طاعة النبي عم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله اياها فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار من الاعمال ليس بتعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة القصص من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بشبهة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فتنافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت

الاشاعرة عن الاول يمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد لم يكن متعلقاً ويمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفاً له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفاً للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او هيهنا للتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا بُعد في جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيداً يعمه ويجعله شاملاً للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكماً وان اصطلح غيرنا على تسميته حكماً فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من التصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى نجاسة النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة كذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وفيه بحث اما الاول فلانه لو كان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلاً في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وان لزم احدهما للآخر في بعض الصور ولانه ان جنيه بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلاً اما ولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكماً ويصطلح على تسميته بعض اقسام الخطاب حكماً دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم لم كبعض فيجيء وانا ثانياً فلانه يمنع كونه خارجاً عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه تسلّماً له فلأي ضرر له في تغايرهما مفهوماً بل كيف يجد مفهوم العام والخاص على ان قوله لان المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سبباً له او شرطاً او مانعاً **قوله** وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا الخ ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الشرع لحادث رد على انه تعريف الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الشرع وقيل ههنا المعرّف بهذا التعريف الحكم عند البعض والحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد منها اثبات عرفه في ان هذا تعريف الحكم الشرعي فالمعنى اذا كان هذا تعريفاً للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع فيكون منقوضاً بعدم الخروج لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفاً للحكم الشرعي

الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لشمول مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يشمله ولا يحمل العدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على هذا التقدير ان يكون خطاب الشرع تعريفاً للحكم الشرعي استدراكاً لاخطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعي مكرراً لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يطلقونه يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما يثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انا اريد بالحكم ما حكم بالخطاب اي خوطب به بالتوضية العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الشرع فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس للمتعلق منه صفة كالمتعلق بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك نراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورد بانه المحض ولا بانه لا يصح جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة مثاباً عليها تتعلق الحق بمال الصبي وذمته حكم شرعي واداء الولي الحكم المترتب عليه وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله وذمته

لا يدخل في تعريف الحكم وان افهم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال
وبان الصحة والفساد وليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتي به موافقا لما ورد به
الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز
البيع صحته ومعنى كون صلوة مندوبة ان الولي مأمور بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها
لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم
الثابت بالقياس لعدم خطاب الشرع فاجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت
ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا
منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل
للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار
اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح والحاصل انه لما اخذ في تعريف الحكم
التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص
الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد
بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار
عن تعريف الحكم فلا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف
الفقه ولقائل ان يقول ان اريد دخول الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا
لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية علما ومثل كون الاجماع حجة غير داخل
في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس
حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء لانا نقول فح لا يخرج
بقيد العملية فيلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية لقيد اخراج مثل
جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع سواء كان بنفس الحكم او بنظيره المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب
الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما واما تفسير
الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم هو خطاب الله فحينئذ يكون
تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك
لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في ادراك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى
تعريفا للحكم على زعم المص لا الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تقرير **قوله** فيدخل
بدليل ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع

والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك
لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على زعمهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق
لا من علم الفقه واقول لا نم لزوم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو
مم كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها
من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها بالخروج
علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه كما ينبئ عنه ما ذكره ثمة لو وصل
عن قيد العملية ههنا ولا يراد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها
اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم
ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه
اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال ثم الامام قيد في المحصول الاحكام
بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم
فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا بد منه على ما صرح به في قيد العملية
لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهم المصنف
فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض
الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بما له حيثية
عرفية استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات
الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا
ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض
عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام
اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او
الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها
لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط
المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك
ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابطة يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا ما لا يدخل تحت الضبط
فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما

عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل المجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضاف اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وما ذكره من انه سبق ولم يصرح به ههنا بل اشار اليه بقوله اي بعد الايراد البعض وان قيل لا يراد الكل وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل وينتفي الي وجه المجتهد حسب تعلق عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لا لاشتغاله بالماخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رد المص بانه اي التهيؤ بهذا المعنى يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل حتى يرى الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم ينكر النبي عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم انه لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم بتوجيه تخرج للفقه

للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج بالبعض الا انه يدل عليه او لا نزول الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثمة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول وجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول الغالبين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلت لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور ونعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت يشترط للمجتهد الآخر بها فقد ظهر نزول الوحي بها انما يظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس تقليد للاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد مما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كساير العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده وقد ظهر عليه نزول الوحي به فيكون بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه يريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكيف ظهور

من فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم فوا كثير من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض
الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم
وان اريد الظهور على الائمة الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في
الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه
حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة فهذا التعريف لا يخلو عن الاشكال
والاختلال **قوله** فجوابه اولا منع ان ما ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج
عن الفقه للقطع بانه ظني ثم لم يرد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان
ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية **قوله** وثانيا هو الذي
ذكره في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على
وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا
معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع
على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم
المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان كل
المظنون قطعيا بالدليل القطعي وكل معلوم بالقطع فيثبت فيه ان قلنا يكون مظنونا
فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا
للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان
المصيب واحد فكانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب
العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب
العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة
عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل
الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي لا
يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين
في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل
حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا
انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد
معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وهذا لانا نعلم ان كل حكم يجب العمل
به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقط

في قوله والا لم يجب العمل عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى
قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه
ما سبق كما يجيء ان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة
بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا
فهو الكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس
او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عم او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب
والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا
والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها او
الا فلا دخل لها في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال
في حاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول
اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه
ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة
والاجماع فالحكم بالحقيقة مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره وصفه من الخصوص الى العموم
ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس
المستنبط من هذه الثلثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما ينبني عليه غيره ولو
كان فرعا لشيء آخر كآدم عليه السلام والمهذاج اطلاقه على الاب وان كان فرعا للاب الثاني ان السبب القريب للشيء
مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء اصلا
الثالث ان اولوية بعض الاقسام لا معنى لها لان المقسم لازم في كل قسم فيلزم ان يعود القسم
الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان التغيير
للحكم من الخصوص الى العموم لا يكون الا بتغيره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة فيكون
الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول
انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان
الاصل الذي لا يستقل في معنى الاصالة وانتفاء الفرع عنه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل
الذي لا يبتني في ذلك المعنى على شيء اذ لا بحث بكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء
كالقياس والاصح غير واضح في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب
فانما يبتني عليه الابن في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا نكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان
السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه بخلاف البعيد فانه هو في الواسطة التي هي السبب

الوجوب لانه فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك
الفرع وهو يكون منه القياس لمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا لكون اولى بالاصالة بل
هو مظهر لاسناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام
الاقسام من كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها
كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى
ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يكون وعن الرابع انه ان اريد بالتقرر التقرر بحسب الواقع
حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التغيير ح وان اريد
بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كما لا وعن الخامس بانه
ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر
الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون
اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا
زايدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث
نقصانا ما لم يكن حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه
لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك
والقاعدة حكم كلي منطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس
فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب و
من اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج قواعد
العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ
يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة
ذلك نقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام
الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق
في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل يتعلق بكل من اعماله حكم من
الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه
لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها
احكام الشارع على التفصيل مسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل
الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع و
القياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة و

ثم نظروا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفصيلها
الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على
الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام
الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات و
بيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا
عن علم الخلاف والفاضل لم يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل
الى محافظة الحكم المستنبط ومدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما
مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه
وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** ويسمى بالقضايا الكلية اعلم
ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن
حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث
كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من
الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسئل عنه مسئلة فالذات واحدة وا
والاختلاف بالاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به
محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة عن
مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى
الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر بينهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول
في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل
الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا
قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج
الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا
كل ما هو مامور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول والقواعد
التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال
على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة
الحصول لتخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل
القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها

المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي من مطالب اصول الفقه ويندرج كلها
تحت العلم بالقاعدة على شرح المحشي بما لا مزيد عليه **قوله** ويجوز القياس فما ذكره اي
مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آخر ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في
المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه **قوله**
ولا يبعد ان يقال الظاهر انه يعتد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون
بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد **قوله** ولا يفتقر اليه الفقه لان المقلد يتوسل
بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه
ليس عن الادلة الاربعة **قوله** يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها
على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان
حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم **قوله** موضوع هذا العلم المراد بموضوع ما يبحث
في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون
منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالتعجب
للانسان بواسطة نفسه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالحركة للانسان بواسطة كونه جسما والمراد
بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على
انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع
اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة
الى الاثبات عوارض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام
بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل
في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام
بالادلة فان قلت فما بالهم لم يجعلوا من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام مع انهم جعلوا
منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات
المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في
الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا
كالتواتر ذي وخبر الواحد **قوله** واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون
مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض
التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة
والتركب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير

ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر
في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك
مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** انه ذكر مباحث
الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول **قوله** كما ان
موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصورات من حيث
انه حد او رسم يتوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة يتركب منها حد او رسم
وعن احوال التصديقات من حيث انه حجة توصل الى التصديق ومن حيث انه قضية وعكس نقيضه يتولف
منها حجة وبالجملة جميع مباحث المنطق راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث
عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان
كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور
الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله**
لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه
عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة و
الاحكام لانا رجعنا الادلة بالتحليل الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث
المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة و
بعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه
فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر
واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** كما ان اريد بالظن في هذا الكلام لا يحصل لو لا ان الادلة
الشرعية ظنيات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت
الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح
ليعم القطعي والظني فيندرج في جميع الادلة وهذا الاتفاق وقت تقدم الحكم وحدوثه وقد اشار
الى ذلك [illegible] وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية
وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشير به كلامه **قوله** واعلم ان هذه ثلث مباحث في الموضوع
اوردها مخالفا لجمهور المحققين تعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في
هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير
صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول
اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ثابتا لاحد المضافين وبعضها

بشيء عن المضاف الاخر اولا فانه كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لهما دخل في ذلك فبعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كانت اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال التصور والتصديق الى التصور والتصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل تحقق تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشاركت في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس الاحد لنا ان يقطع على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه ربما اورد من المثالين ما فيه نظر لان موضوع الاصول اشياء كثيرة او محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق **قوله** وصفها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي

تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والعدم والحدوث ونحو ذلك ولا بحث فيه عن حيثية الوجود ولا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع علم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها ولو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لم يصح ان يبحث عنها في العلم ويجعل محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية والقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحق الموضوع من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلت الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يرد ما الزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض الموضوع من جهة نفسها واللازم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي بملاحظتها في موضوع جميع المباحث بهذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها تكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يجوز ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان والعلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك

قوله فلكل احد ان يجعل اه اجيب عنه بان تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث ويمكن ان يدفع بان ما ذكره الشارح كلام الزامي اي ان المصنف رجح فيما سبق عدم جواز تعدد الموضوع للعلم بانه يلزم تمايز العلم الواحد فالزمه ههنا تنوع الاعراض الذاتية في علم واحد وهو لا ينافي الجواب المذكور اذ يمكن مثله في جانب الموضوع ايضا واعترض عليه الشارح بان قوله فلكل احد ان يجعل اه ذكره ايضا من جوانب كون حيثية الموضوع متعلق البحث مثل ان يجعل فعل المكلف من حيث البحث عن وجوبه موضوع علم ومن حيث البحث عن الحرمة موضوع علم آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف مقيدا بكل منها بحيثية فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف ثم ذكر ما اجاب عنه بان المقصود انضباط العلم المطلوب للشارع في ابتداء شروعه ليامن فوات ما يعنيه والاشتغال بالاعنيه فاذا علم ان هذا العلم هو الذي ذكر موضوع العلم انضبط ذلك العلم عنده قبل الشروع فيه بخلاف ما ذكره المصنف فانه لا يميز العلم ولا ينضبط ابتداء بل بعد الاحاطة بجميعه وفيه ان الاحاطة الاجمالية بالمحمولات تكفي للانضباط لا يحتاج الى الاحاطة التفصيلية وهي ممكنة قبل الشروع حسن جلبي

تحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض عوارضه الذاتية علما وعن بعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والجهتية منهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا اجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق لان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف منه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وترتيب الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الجهتية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد الموضوع ومنها نظراؤها والاقلاف تجزى على ذكر من كون الجهتية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوه بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان ينظر في احوال شيء وذلك ينظر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال المجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه لا يخلو من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا

قوله وتلك الاحوال المجهولة مطلوبة حاصله ان الموضوعات ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له واللايق ان لا يكون سببا للتمايز هو المعلوم لا المجهول واجيب بان اصل المجهول الذي هو العرض الذاتي معلوم وانما المجهول انتسابه الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود وكان المراد بمعلومية المحمولات معلوميته بالجنس او بالنوع الى الغرض والا فهي في حيز المنع حسن جلبي

فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء

قوله واما ثانيا فمستدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخالق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لحوق كل منها بصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدا لصفة اخرى وهو مح بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو مح لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد الامر المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على القدرة والعلم والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا ويسبق مختصا بما يكون غير منفصل ويتم مجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فيضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام يضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والآخر التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقدما للمتقدم بالذات والشرف وابوابا بالترجيح والاجتهاد وكانه جعلهما تتمة وتذييلا

قوله بالعرض

قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقران في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له فحيث قيل الكتاب هو القران المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة علم ان القران تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقران وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القران مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمنزل وان كانوا لا يأبون عن ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير وقال اي القران وهو اسم للنقل بين دفتي المصحف تواترا ثم كل من الكتاب والقران يطلقان عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القران فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القران بدونهما في زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القران لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القران لان سائر الكتب كالكتب الالهية والسماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى العوام والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونهما بالنسبة الى المشهور في مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القران الا ما نزل بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها لان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القران انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت

في المصحف بخط القران مع عدم النكير من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو لشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القران في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القران من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل على هذا فمقتضاه المنافي دون نفي خلاف بين الفريقين فانها عند الشافعية مائة وثلث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القران كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكررها في اوائل السور لانها نزلت لذلك وكتبت كذلك بخلاف ما اذا الحق بالمصحف آيات متكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعتقد زندقة او جنونا فعلى هذا ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بالنقل بين دفتي المصحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة من القران ولا يسمى قرانا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج البعض الذي ليس بكلام تام مع انه يسمى قرانا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المص المراد بالنقل المجموع بقرينة انه جعل تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الذي جعل تفسيره بالقران علم ان نحو القران اسم حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل يلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب والقران وتمييزا لما عداه من الكتب والكلام الازلي لا يتوقف على معرفة المصحف لاكتفاء بالوقف والاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب والقران فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القران ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القران دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القران لما تقرر انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القران توقفه على ماهية الكتاب وبهذا ظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف عبارة

عن الكتاب والقرآن فالمص صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب والقرآن او غيره
الا انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال واما لزوم الدور فان اريد تعريف ماهية القرآن
اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل تفسير
المصحف بما جمع فيه الصحابة مطلق على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد
التواتر فلا دور وفيه عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز الى نوع فلا يحسن في التعريفات
فان قيل تعريف الاصولي انما هو لمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف لا
يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فتنبه
عليهم فلا دور فما يعلم الآن مبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه
اي تمييزه بخواصه فانه كليا اي يطلب تمييز الشيء بما يخصه كما وغيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي
كما في قوله عم القرآن كلام الله غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست
من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال
والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث
المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن
ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي
جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا ابطال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل
فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يراعى في المعرف
فذكر الباقي القيود لتحصيل المراد **قوله** على ان التشخص لا يحد لان معرفة الجهل الا بتعيين
مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته تحديد التام
وهو انما يشمل مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول التشخص مركب اعتباري هو
مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا ابطال التعريف المركب الاعتباري
لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة
فلا حاجة الى سبر المقدمات والى ما ذكره في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في
تعريف التشخص على مقومات الماهية لم يختص بالتشخص ولم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف
وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يحد واحد منها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه
نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعدم زوالها يزول الحد وايضا يعني التشخص
فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان التشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه
بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان

ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف
المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل
على النبي عم بلسان جبرائيل ولو كان عبارة عن ذلك المتشخص القائم بلسان جبرائيل عم لكان
هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في
كل كتاب وشعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او
غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها
زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن
ليس اسما للتشخص الحقيقي القائم بلسان جبرائيل عم خاصة يكون لقوله على ان التشخص لا يحد
ما وجهان احدهما ان التشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحو ذلك وكذا
القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات
بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد
المحال تشخصا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من
اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال
القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي
صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله**
فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال
كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة
مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة
الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ اي اذا انضم
اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير تشخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمص اصطلح على تسمية
مثل هذا المؤلف تشخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحال ويصير تشخصا حقيقيا **قوله**
وقد عرفه ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا انه يقال
المراد بسورة في جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ثم
لا يلزم الا انه لا يتوقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره
توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج
الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** وتنوير دلالاته اي بيان
اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه

من العلم والجواب انه هذا ايضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود الشارح من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** المراد من النظم ههنا اللفظ لا بقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالة على ما يقتضيه العقل لا توالي الحروف في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب بنك فقا حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير التقسيم الان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عندنا هو اللفظ دون النظم فان قيل لما كان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي منه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حال الصلوة جاءت الرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة لمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فيجيء فان قيل اذا كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة فلما قام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حين قوله في ما قرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل معنى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القراءة حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا من لجوازه يراد الحقيقة وثبت الحكم في المجاز بالقياس او بدلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الا عند المداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المأخوذ على انه تجب سجدة التلاوة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا خارج

٤٠

خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعاني ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يتبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد بالمباحث ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول من الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يعرض عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فينقسم اللفظ بالنسبة الى معناه اما باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف الوقوف والاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وذكر في تفسير ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحة فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان جميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى جميعا واراد وانه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعاني بالتراكيب حدثت اعراض مختلفة بمقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة اللفظ والمعنى وقد يقال انه معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة او جار من جموع

ترله خاصة تنبني كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا
ذلك الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع
الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب
الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح
لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف
قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي المقطع دلالة على ترتيبها
على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم
ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ
على المعنى المستعمل فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى
وخفائه على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على
ذلك حتى كأنه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل فيه اللفظ فاللفظ بالنسبة
الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه
ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو
العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو
المشترك والمص اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم
الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز
وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص
والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ
فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة
وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا
فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة
وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له
فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بمفهوم لغة فهو الدلالة
والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق
الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة تصدق بعضها على

بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين
والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم واحد كتقسيم
الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب
او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات
كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد
افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني قوله
وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة وقيل الصيغة
واللغة مترادفتان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه لغة لا باعتبار المتكلم وال
والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة
للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع
والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين
حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه
الا بوضع المادة والهيئة فعبر بهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه
استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله انه في الموضوع له فيكون حقيقة
او في غيره فيكون مجازا وفي طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون
صريحا وبطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق
اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في وجوه الوقوف على معرفة المراد والمعاني اي معرفة طرق
اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما
قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه
للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين
بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك
الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما كان
وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام
والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما
يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت
للمعاني الحقيقية ثم نقلت الى المعاني العرفية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة
والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر لمعنى اخر كالزكوة والفعل والدوران

قوله وهذا التعريف شامل ...

قوله والمشترك يستغرق لمعانيه على سبيل البدل قد يجاب عنه بانه صرح في بحث العام ان معنى الاستغراق على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر والامر الاول منتف في المشترك لما سيجيء من ان الحكم لا يتعلق الا بواحد من معانيه فلا يدخل المشترك في تعريف العام وانما اخذ الاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول والبدل ليكون شرحا

قوله ثم لو سلم انه الى المنع لما يتبين الان من معنى الوضع للكثير

ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما هو الحق فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك يستغرق لمعانيه على سبيل البدل فلا يمتنع بدخوله في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فانه قيل حتى ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عموم الجمع والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او المجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء فانه المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كالاحاد للمائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية بحكم مستغرق على الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شراح اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المحقق محصور لا محالة لا يقال الادغير المحصور فلا بد من دخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فيح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف موضوعا لكثير غير محصور وذلك ما طل ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد ولا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد وحصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنه المائة من الاحاد لانا نقول ان اريد بالصلوح صلوح الاسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه باعتبار الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال

الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما تصلح له فقد جعلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظا ومعنى مستغرقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة **قوله** والا لجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف اشترط الاستغراق على ما هو اعتبار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا لجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال لا لان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق جمع منكر ونحوه وفساده ظاهر **قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك ويترجح قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا لحقها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا واجيب عن الاول بان المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد والقياس او التامل في الصيغة كما في غنة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيده بالاشتراك والترجح بالاجتهاد وان ثبت في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة الى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فانه يجعل واحد قطعي او ظني **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج وكذا اسم الاشارة مكانه

قوله لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وذلك لان صيغة المشترك يدل بالوضع ...

اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين
ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب
مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات
مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة و
نحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المقتل ومعنى المفتاح هو الفتح
مع المفتاح اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول شايع بخلاف
التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال والفاعل ان تقول هذا التفسير لا يصدق الا على صيغة
يكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل
والفعلان والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل
مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخبير هو الخبر مع الفعيل ولا معنى
المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج
اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول
بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما الى العلم
واسم الجنس الاشتقاق كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس
او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا
في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار
العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها لتجعله دالا على معنى
يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار
المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم محكي لا علم **قوله** ان يراد
منه المسمى بلا قيد مطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع
بان المراد بقوله نعم فتحرير رقبة تحرير فرد من هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** نهى موضع
لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي
مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على وجه يشمل الاقسام
كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع فيدان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع
ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه يكون
ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون
المتكلم عند ما ذهب اليه البعض لانه اذا قال جائني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه

قوله تارة باعتبار العلم فيقال الى التعريف الاول باعتبار حال المتقدم و
التعريف الثاني باعتبار الحال واضح اللغة ثم اعتبار التناسب في اللفظ ...

اي لبحسب دلالة اللفظ **قوله** واعلم انه يجب ان يعلم ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتنافى فبان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافى فبان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه وهذا غاية ما يتكلف لتقرير هذا التقسيم والتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشار الى ان لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله فيما له نظرا الى اشتماله معناه على اجزاء متفقة فاخترعه في التوضيح الى الكل وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لان المراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا القدر الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ لا يقبل المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان لفظ العلم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للقسمة على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والحاصل ان اسم لكل من القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والثاني خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص **قوله** يوجب الحكم اي يثبت اسناد ما والى ما وقع عليه ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا جاهل

خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عام ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب
المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا اى ثم اراد ان له دخلا
في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي
كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به
قوله قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجي في اوائل التقسيم الثالث ان القطع
يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال
الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلهذا قال والمراد
ههنا المعنى الاعم قوله في قوله تع ثلثة قروء بيان للتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير
الاول ان القرء ان حمل على الطهر يبطل موجب الثلثة اما بالنقصان ان عدّ منه الطهر الذي
وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل هذا جائز لان النقصان
كما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تع الحج اشهر معلومات واما الزيادة فلان حكم
من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض و
بعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة
لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت
قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى
يتأتى له مثل ذلك والبعض الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه
المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص
او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى
اصل الاستدلال منع لطيف وهو ان لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان
الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة
ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة
لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيها الطلاق نعم يفيد
ابا حنيفة رحمه الله ومع ما بوروم المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله
على ان بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع تحقيق جبب
الدم وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على

على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم
انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات و
على ما ذكره المص انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على
البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه و
ليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض
كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها
بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم
انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق
بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا
بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا لم ينقطع بعد وحصول الامور المستمرة
تحت العدد مما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا ينصف اول النهار بكونه يوما
واحدا فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض
جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان
ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تع فان طلقها ذكر فخر الاسلام
من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تع الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الان كون
الاول من هذا الباب ليس بظاهر فسكت المص عنه والثاني مبني على ان الفاء للتعقيب الى الاول
ان الله تع ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن
احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اى التطليق الشرعي تطليقة
بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله
والمطلقات يتربصن الى اخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان
كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق العشرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي
تعدده حتى يكون قوله فان طلقها ثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره
اى نوع ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل قوله فان خفتم اى
علمتم او ظننتم الا يقيما الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما
اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وتخصيص فعل المرأة في
الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تع جمعهما في قوله الا يقيما حتى جانب

المراة مع انها لا تتخلص الا افتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة فان فعل الزوج هو الذي
تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء
وصار ركنا للتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي
بما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي
هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمعنى بالزيادة على
الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال وبدونه فدل على شرعية
الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فـ والتركيب هو ترك العطف على الاقرب الى
الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قبل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة
المفسرين ويدل عليه كلام المعرب حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم الفقهاء
من الحكم بالعطف وانما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى كلاما معترضا مستقلا واردا
في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين
ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا
في الطلقتين شيئا ان لم تخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء
فلا ف ولا ان نص له بقوله الطلاق مرتان هو معنى انصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن
الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء
وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء
في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية الثاني لزوم تشريع الطلاق بقوله فان طلقها
المترتبة على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين
بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس بفعل الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في
الافتداء لكن يرد اشكال لان احدهما انه لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي
على ما صرح به لان الخلع طلاق باين وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق
وانه بمجتمعه الصحيح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا
انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب
بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع
نزاع للخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق
وانه بمجتمعه صحيح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب والا لزم ان تثبت
مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعد ما فيه غير سبق الافتداء والطلاق على المال الابدي

على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها ملتبسا لو سلم بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يخل بالترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عم فلا بد ان يكون قوله تع فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا طلقها لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالرجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع **قوله** ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلك والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين ولان العقد الصحيح اذا لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بتراخي الى الوطي **قوله** الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك **قوله** وبخلاف فيثبت في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر وعلى ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو وعلى ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر **قوله** قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر فتقديره بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناه ومنه الفرائض لسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك والتعدية بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا الكلام لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع وفي الايجاب عدل المص عن ذلك وما خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وبه يسقط الهدم والقطع

واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير
فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون
عطفا على قوله لانه يحتمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل
احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان
تأسيسا لا تأكيدا صرح به ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه
للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا
ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عام يوم احد
ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الا
الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين منهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس
اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني
بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو
عين المراد وان اريد فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك
اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ارجح لكونه
احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله العلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى
ان الاقل من جمع الكثرة ايضا هو الثلث على خلاف ما صرح في دليل الاجمال **قوله** لان العموم
استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر
وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها
الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظا يدل عليه يعني بالوضع ليثبت
كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك
او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على
ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج
بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب
يؤدي الى انه لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان قيل انا لم ننقل عن
الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال **قوله** وجمعهما اي الجمع بينهما وطئا آية
اخرى هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة
لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفضي الى الوطء فلان يحرم وطئا بملك اليمين
اولى فاعترض بانه مباح لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص

منه العقار الماسلتان فخالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص
تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في
انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا للحل بل
وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينهي
حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى
من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا حرمة
به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجوده فعلى القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب
ابي حنيفة رحمه الله بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد
بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو
حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي من عسيلته فهذا ادخال على تقدير عدم العود فاذا وجد يثبت العود
وهو حادث لا سبب سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله لعن الله المحلل والمحلل له
جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل فيما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالزوج
الاول وتقرير الثانية ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص
في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فالقول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة
للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل اي حسنه
وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات يجب حقا
لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى وضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله
تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد محرما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المستثنين
اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضت عنها مخافة التطويل **فصل** حكم العام عند عامة الاشاعرة
التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس
والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله
من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء
والمتكلمين وهو مذهب الشافعي وهو المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون
الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف الاول
تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول
فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول
والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني

قول المصنف نزلت بعد سورة النساء الطولى يحتمل ان يريد بها سورة البقرة وانما سماها سورة النساء باعتبار ان الاية المذكورة التي فيها بيان حال النساء مذكورة فيها ويحتمل ان يريد السورة التي قبل المائدة لان سورة البقرة اول ما نزل بالمدينة وسورة النساء نزلت في السادسة وسورة الطلاق وهي التي عبر عنها بسورة النساء القصرى في الحادية عشر كذا اختاره صاحب البصائر نقلا عن تفسير ابي القاسم النيسابوري ومن تفسير محمد بن محمد الماوردي ... لان المتاخر ... ذلك النفي يحسن ...

الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وانه كان بطريق الدلالة فانه اشار النص الى تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطئ بملك اليمين **قوله** في مقدار عدتها وله الا ان لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله ولان اولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا لقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكنه عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه موجب ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى نشاء عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز فلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا لذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة البعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع من كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم تفهيم السامعين من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوز ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصفة العموم ولما استقام مثل الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبيد لي لهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليف المحال فان قيل لما لم يكلف الله نفسا الا وسعها سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل بل يلزم العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزم الاعتبار القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما

...

لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي تفهيم العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل وقد لم تعتبر الارادة الباطنة في حق الشرع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق الشرع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من الشرع فيجوز ان لا يقوى يثبت الشرع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يتضمن الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام الخصوص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاء زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه ما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما مر وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخي ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي منه فيقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمعنى توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة فيه ولم يجمع بين التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شايع كثير في العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في جميع وح لا يطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم الاول وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر **قوله** واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عند ما خلافا للشافعي رحمه الله فاذا تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة واذا جاز ان يكون

احدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون
الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام
بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي
يتناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض و
سيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى و
اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل
المطلقة اذ لا تتناولها الاولى ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا تتناولها الثانية
فان قيل كل من الآيتين عام فما المراد بالخاص ههنا قلت الخاص بالنسبة الى العام ما يتناول بعض افراده
لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما مثله ولا ينافي ان يكون بينهما العموم والخصوص من وجه كما في هذا
المثال او غير متناول لتكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة
وان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص
للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولاه ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي
ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون من حيث انه عام من وجه
خاص من وجه فيكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق
الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت لنسخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ان يقيد بقدر ما تناولاه لان
ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا نسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون
في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون من حيث تناوله البعض افراد
العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد
وانما يحتاج اليه في ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله الخاص الناسخ
وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما
تناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما يجيء **قوله فصل** قصر العام
على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعي واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل
او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي
مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة كما في الغنم السائمة الزكاة او
غيرها كما في جاءني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة
اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام
يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء

والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما
باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا
او لا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر
او تأخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار النسبة اولا ثم اخراج البعض منها وتعليقه وقصره على بعض التقادير
والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجملة الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا
ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قيل لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض
ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا
ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل
آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر
على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند الحنفية مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت
طالق وليس هو مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط تغييرا وقصرا له على البعض كما هو
مذهب الشافعي وجواب الآخر انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فعند التعليق
بالشرط لم يفد ذلك فكان قصرا على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما يجيء قوله قيل جعل المستقل
ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي ناسخ لا مخصص فالتخصيص قد يطلق
على ما يتناول النسخ ولا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو
المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم
في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي
قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه يكون له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك
فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري
في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فنحو حلف لا ياكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس
كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد ولا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص
بالذي يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة
والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس
الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل
يتفاوت بالشدة والضعف كالبياض في الثلج والعاج او بالاولوية او بالتقدم و
التأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك

او المنزل اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب
لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبته لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا
وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل كيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر
وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم وفي
الكتابة يحتمل للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل فيه بخلاف المدبر وام
الولد فان الرق فيهما ناقص لانه ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة
ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كل واحد منهما وان كان فاكهة
لغة وعرفا الا ان فيه معنى زايدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن فبهذه الزيادة
يخص عن مطلق الفاكهة **قوله** فهي عند المتقدمين اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو
حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان
كان بغير المستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع و
قال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة
ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال
امام الحرمين حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه واختار المص ان اخراج البعض ان كان بغير
المستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار
عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة
او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم
موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق
وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فممنوع والا لكان مشتركا كما يجيء في فصل الاستثناء ان
المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد النوعي
بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير
بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما يجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى
ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا وننبهك
على فايدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان
كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره

بافراده هذه العلامة وكل اسم غير الكحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجموع من مسميات ذلك الاسم
وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة
بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر و
المنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى
بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال
عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالهما وتسميته
مجازا لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى
بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة
الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي
والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا رايت الاسود من حيث يقصد به الشجاع
مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث يقصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه
موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث
الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص فلم يتغير التناول وانما طرء
عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول فالباقي يكون حقيقة فيه وهذه الحقيقة يجيء
في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبارين وفيه
نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع
له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض
بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من
حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان
هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول
الحقيقة بهذا الاعتبار لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على وعده المص
وقد يجاب بان الباقي بعض الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه لو كانت ارادته
باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو
لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناوله العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم الاخراج
فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول

واما اخراج البعض عن الدخول في الحكم عليه اختاره في فصل الاستثناء انما قبل فما وجه فرق المص هنا
بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع
للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار
الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في الاول
ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل من اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان
الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا اشكال انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة
البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بان لا نم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع لمعناه بنا
فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم في وضعها
انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك في حقيقة فيما
وراء المخصوص لانها انما يتناول من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء فيصير الكلام عبارة عما وراء
المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم
نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال جاءني احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء
صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال ما لكي احرار الا مماليكي **قوله**
اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام
في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في
اشتراط الاستغراق فان من شرطه كان اطلاق لفظ العام عليه اذا خرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لو
لا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث **قوله**
وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخرج من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او
بمستقل معلوم الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث
الشبهة لان ما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا
قال عبيدي احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يبق حجة الى ان يتبين المراد وعلى
الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي
لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء
وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل
الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصص معلوما كما في
الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل لجواز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لا نا
نقول كان قطعيا قبل تحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر

فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع
الحس على تفاصيل الاشياء التدم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه
اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي
وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان
مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل يكون فيه
شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتب **قوله** وان
كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح
معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا
بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان المجموع الى
الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا لا محالة
على البيع **قوله** وعندنا يمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى انه
لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص
منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق
مستعملا في الكل بل يبقى فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة مثلا وتبين كون البعض مرادا من الشبه
من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ان ما ذكرنا يصح
في المخصوص المجهول لا في المعلوم لعدم الرجحان ثم بل المجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من
المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل
الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على
ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد
متعين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح
جميع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل فيعني هذا يكون قوله لانه
ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا
جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد
والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس
لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في
الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال
يجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه

باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب ولا نسلم بدلا لان القياس مظهر لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مستقل مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي مثلا ولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين ولا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة يورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يرد يعني ان قوله فلشبهه الاول لما كان معنى سقوط المخصص المجهول لشبهه الاول انه لشبهه بالناسخ المجهول يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام لشبهه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم لشبهه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان ان يتوهم من قوله فلشبهه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فانه فيه مجيب انه لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل فيما شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ

بالناسخ اي لاستقلاله **قوله** علي ان احتمال التعليل بعليه وفساد به المورد من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام العموم بانه لو كانت صحة تعليل المخصوص يوجب جهالة في العام ويقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم تأمرون بصحة تعليل المخصص ولا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قبل المخصص فلم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال التغير قائم لما في العلل من التراخي و بعد التعيين لا يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته مثلا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرف من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا يجعل عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لانه ما ثبت ولية ما القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخول بعض الافراد وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك والجمال لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان يستند الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** بنظير الاستثناء اما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت وبين ميتة وذكية وبين خل وخمر **قوله** وصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التنصيف وصورة البيع بالحصة ما اذا

[illegible]

ما لم يثبت ملك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة
الثمن وقت البيع **قوله** ولانه ليس بمبيع بصيرورته شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب
فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر
فان قيل هذا الشرط انما هو عند اعتبار صحة الايجاب فيهما لئلا يجوز المشتري فيلحق الضرر بالبائع
في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او
ام ولد ولم يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب
فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما ولا بد
لابد مع المنع **قوله** وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين
لا في الحكم لما عرف في موضعه ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد
على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسألة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار
والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول
باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم
مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما
بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين ثمن
كل واحد ولا ما فيه الخيار رعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع
في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء
بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور
الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما
في الرابعة فرعاية الشبهين صحح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صحح في الاولى رعاية
لشبه النسخ ولم يصحح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن
ترجح جانب الصحة فتلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد
فتلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاول فلان شبه
الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب
لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت
الجواز بالشك واما في الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب
انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اذ لا اثر لشبه الاستثناء ... محل الخيار
غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا في عقد البيع ومعلومية الاستثناء

[illegible]

قول المصنف اي يصح اطلاق اسم الجمع على ما ليس المراد بمعنى الجمع ما هو المتبادر منه اعني مثل الركب ... لانه يتناول القوم والرهط فلا وجه لتخصيص افراد بهما بالذكر والقصد التفسير بقوله اي جمع وما في معناه لان مميز يطلق ... على سبيل البدل والمراد بالجمع ما فيه صيغة الجمع كبني ... التفسير ... عليها فقوله والقوم والذكر ... على سبيل التمثيل لاسماء الجموع المصطلحة والتقدير والقوم والرهط مثلا ...

لابد مع ذلك وبهذا اشبه الاستثناء فصورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد ومع انه معلوم
ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز ولم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان
لا يثبت الفساد في شيء من هذه الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** وجهالة المبيع او الثمن مانع قيل جهالة
الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد
لما انعدم في محل الخيار بقي ما لم يتم من كل وجه فهو بمعنى ما لم ينعقد من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا
بحكم فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر والقن فالايجاب في حق الآخر بحصته
من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب يتناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة
حقه لانه في مال لم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة
فبقي الايجاب متناولا لهما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في
الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل للبيع **قوله**
ثم يخرج فيتحدث جهالة ثمن القن **قوله** ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان
البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قوله
ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع
انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا
في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المعترض باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا وفي
ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى
لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله**
فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المص حيث فسر قوله منها بقوله اي من الفاظ العام
والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اي اللفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا
والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون
اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد
المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول لمجموع الافراد واما ان يتناول لكل واحد
والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق
الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد من الافراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل
في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال
خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم
خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم

قوله بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه نقض الاستدلال بالجمع بالصواحبات ... ورماحات واجيب بانه شاذ ... ان يجيب ... بمنع الاول وهو ان يقول الدليل مجموع ... الضمير شرح ...

[illegible]

بامور النساء ذكره في الغايه ومبنى ان يكون هذا مادونه بقال ان فوما جمع قائم كصوم جمع صائم ورهط وجمع
واما الا فصل ليس من ابنية الجمع وكل منهما مستنا ول لمجموع احاده لا للكل واحد من حيث انه واحد لو
قال الرهط والقوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد
لم يستحق شيئا ما لم يثبت ما ذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثنا الواحد منه وفي متن جاء القوم
الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثنا فعلم من حيث انه يجري المجموع
لا ينعقد بدون ان يجري كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت
الكل فرد لم يصح الاستثنا مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا لم يصح عندي عشرة الا
واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق
الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد
استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل
واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق لواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فلكل واحد دخله اولا
منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحقوا الا
الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد
وفي الثاني غير مشروط بشيء منها **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول
للمجموع مثل القوم والرهط يصح اطلاقه على اى عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه
جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان
يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه يكون بهما غيره دال على الاستغراق
فلا يوجب العموم بل يناسبه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما
المنكر فسياتي ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال
على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من المجموع واسمائها لجميع الافراد قلت
او كثرت وتبين ان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة وما دونها كجمع القلة
مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك والتحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم
وحرف التعريف والاسم بشرط التعريف وعلى الثاني اهل البصيرة كما حقق وضع بدون
التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فيجب يكون اللفظ عبارة حقيقة وان
الحكم فيه على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المقدرة والمحققة جميعا وان مدلوله الا
الاستغراق الحقيقي او ما يعم الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة
اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة

حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين فذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج
امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا كالاخوين
لحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا الكل جمع في المواريث والوصايا حتى ان للاثنين
في الميراث الثلثين وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما
اى قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من
اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف
صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما سنرى مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما
فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع
عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان
وليس مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء
الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العاقلان
ولا يصح العاقلون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب
الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل
باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين
بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات
في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين
ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة
الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ
الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان
النصيب يزداد بزيادة العدد دفع ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان
ثلثه يجب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون
الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى
واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان
الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان
رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما
رأوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها

ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت ملكه بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت واما
الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تع وانا له
لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز في ذكر العضو
الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما
ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا
الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال للمتردد بين
الجهتين ومتردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو ان يقال لما دل الاجماع على
ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث
استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر
لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار
او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف
الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع
وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى الشيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في
صيغ الجمع وضمايره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في
لفظ ج م ع ولا في نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المص
جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل الاشتراك بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي لا الاشتراك
اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين
والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ
وتعدد وضع وابعد من ذلك قيل من ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى
بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم اخر خاص لئلا يكون التبع فرا حما للاصل لان
المتكلم بهذه الصفة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه
ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظ بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير
بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل ظاهره على ان
التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة
غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات
قوله فيمتنع تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام و

وقيل يجوز الى الثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى الواحد والمختار عند المحققين ان العام ان كان جمعا مثل الرجال
والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع وتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنسآء
في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل
وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وهو
حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة فبينهما تدافع
وخلاف اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع المنكر لا في
الجمع العام المستغرق لجميع لا في الثلث ولا في الاكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل
لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم ولا تخصيص الثالث انه
من قال اعتقت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا
هزءا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان المراد بقاء معنى الصيغة والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع
العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق
فيكون للجنس وبقيته يجوز نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والافراد
في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص
لا يكون الا بالمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء
ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله
والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنه لانه اسم للقطعة
من الشيء سواء كان واحدا او كثيرا وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء فروعي
المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة
غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المص انها ليست بجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد
فيصح تخصيصها الى الواحد قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع
والاستعمال وتقرير الاخيرين ظ وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير
نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون لحصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل
كذا وقد يكون لحصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدية في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون
لجميع الافراد مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة
والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو نوع العهد واما الى نفس
الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة و

والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وجها ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق
وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المساوي فالعهد الذهني والاستغراق
من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان
العموم اخذوا بالحاصل وجعلوا اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا فاذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح
هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون
اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق
هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى
الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل
العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق
اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم
والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون
الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد
الاسم بدون اللام وهذا هم ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر
في العهد الذهني فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن و
الاشارة اليها فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد
الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايضا حيث مثل
بعد ذلك لتعريف الماهية المناخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعني بالمعهود
بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الماهية وللبعض
دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا التعريف الماهية فليت شعري ما معنى
العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا
الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل
عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت
هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب
بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار
يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا
الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذ
وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة

الدلالة ليكون الاستثناء اخراجا وسندا عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان
محصورا شاملا للمستثنى بشمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي منهم زيد
لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث
ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال
فالمستثنى في مثل جاء الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد ولا نا نقول
الصحيح ان الحكم في الجمع الموقف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال
او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** فان لم يصح الجمع الموقف باللام مجازا
عن الجنس هذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع
بان ليس القصد الى عهد او استغراق ولو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد ولا يكلم
الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى اذا حلف لم يكلم من
جنس الرجال غير ادم ثم كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يعتبر بكثرة افراده والواحد هو المتيقن
عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان نوى العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه
نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة
يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا احل
لك النساء اي واحدة منهن وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين نحوه معناه ان جنس
الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان
كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الاحاد الى الاحاد ولا يثبت لكل فرد من هذا الجمع الحكم ونحو ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى
الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فيبطل هذا الوجه وهو ان يكون
في الجمع للجنس حرف اللام معمول الدلالة على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس
ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه
لا بمعنى ان الكثير جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن معنى الجمع اعني الجمعية وهو
الكثرة باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على مجاز
اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهدية وحضور في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل
وجه لا يقال الكلام على تقدير ان يكون هناك معهود ولا نا نقول نقدر بعدم المعهود والذهني نقدر باطل
لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن

ح لانه انتفى العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تع لا تحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ولا البس الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة و لا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلم الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه ان امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار انه للاستغراق دون الجنس لان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اعني نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال لما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم الكلي فكذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تع والله لا يحب الظالمين [illegible] وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتباره للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون مسندا الا الاستعمال والاجماع **قوله** اختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في المجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا مخصص اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية ولانه اذا حمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب المجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه

يعلم

عدمه لم يلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والجزء وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف انه بمعناه جمع من الرجال وان لم يتعين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الكلي الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق وللمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض بحسب مطابقة المعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمص جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك ادخل السوق وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا اذ دخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى سوق معين **قوله** كقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله تع السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف والموصول مع ان في المثال الاول ايضا الدليل على ان كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي ومن الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي ان يجب عليها الحكم النفي فيفيدها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولذا قال صاحب الكشف في قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين يقتضي تعلقه ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثباتا لواحد الحق تع وتقدس توحيدا ولا شارة الى هذا التقرير قال والكلمة التوحيد دون ان يقول لا اله الا الله ولصحة الاستثناء

فان قلت لما فسرت الا بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى ايضا اسم
للمعبود بالحق على ما مر جوابه قلت معناه انه علم للمعبود بحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد
خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم
لا على المحل والخبر محذوف اي ان المراد الاستثناء في جهة المعنى والا فهو بدل من اسم لا والمعنى لا اله
موجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير
عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي
نفي الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره
لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود
عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل
ان فعلت فعبده حر او امراته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل
ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع **قوله** بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا ولا شك ان النكرة في
الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب
الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب
الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة
بصفة عامة وهي التي لا يختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان
العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل
كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد ويستدل على عمومها بوجهين الاول انه تعالى
في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا
الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في موضع التعليل
للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم
العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مخصوص بغير الخبر او بكلمة
اي او بالنكرة المستثناة الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه
او لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا معنى
قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا
رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين
واكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقلا بحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام و
هذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا الا رجلا عالما ولا رجلا

٣٨

قوله حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فهي كما ذكره تحكم فهذا الملازمتين الذين ذكرهما اذ يجوز ان يراد به في الاول لا في الثاني لا اجالس الا رجلا واحدا موصوف بصفة العلم والجواب عن الاول ان المستثنى ...

رجل جاهلا وما غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا و

الوجه ما اشار اليه شمس الائمة رحمه الله حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فما يستنفد باسم

الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فما يستنفد بصفة النوع فيخص ذلك النوع فيصير به

مستغنى ويحنث وذلك لان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون مثلا لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا

واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية

دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصف بصفة عامة والحكم ما يصح تعليله بهذا الوصف

فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد

في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا الا مرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة

للقطع بانه لا عموم في مثل لعبت رجلا عالما و والله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بكل

واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد يعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة

الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان

اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي

اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله اللفظ الآخر لا لمجموعه

فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه بدلالة على ما لو اتى فوله والذين يتوفون

واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان

التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد

تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت

والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا يعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان

النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى

علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا

كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زايد

وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى

ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء لا لامر يترتب صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان

وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم

التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وفيه نظر

لانا لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى تحرير

رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة

او فرد منها او ما صدق عليه واحد كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه
بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة
في الانشاء والجزاء فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب
في مثل اعط الدراهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة
تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير
رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل كل من دخل في الحصن
اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فانهم جعلوا مستغرقا لكل نكرة كذلك والاولى ان جهة للعموم
قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة واما ... العموم والخصوص اراد ان يبين ما
اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيه ان
اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التعريف والتنكير او بدونه ... طريق التعريف
هو اللام والاضافة فيصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون
معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفة او نكرة فيصير اربعة اقسام وحكمها انه ينظر الى
الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا
سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة
وقد ذكر في الكشف انها اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة
تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل اعادة
المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما
كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان
يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا
فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس
كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله
تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو
وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد هذا هو الاصل
عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر
على ان ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا و
شيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة

المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد
يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا
العلم علم كذا وكذا اخذت الدار دار كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله وكذلك
في الموضعين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت
معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل
عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة
اذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا
دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود وروي
عن النبي عم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب
عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا
للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه والجنس اي الذي يعرفه كل احد
فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجهه بان
الجملة الثانية يجوز ان تكون تاكيدا للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا
يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين
فاشار اليه المص بقوله والاصح ان هذا تاكيد قوله وان اقر بالف يعني لو اقر صكا على الشهود
فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان
الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر
بحضرة شاهدين بالف في مجلس ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان
السبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين
في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا
كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لا يلزمه الا الف
واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس
فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة
وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف
عند شاهد واحد ثم بالف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم الف
واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احداهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر
عند شاهدين بالالف معرفا فهي هذه الصك ... ينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة

عبيدت معرفة والاولى ان يعبر بالف مقيدا بالعكس عندت هيين ثم في تخريج بالف منكر عند
شاهين وتخريج المص بهاانه يجب ان يكون اللازم عند الجمعية الغنين بنا على انها معرفة اعبيدت
نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار
اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما
سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة
الى المعرفة فمعناه انه لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة
بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون
خبرا وصلة او شرطا وقد صرح في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بجملة وهو
عام فعمت بذلك مع انه لاخفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب
الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال
على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب لواحد مثل زيد او عمرو
ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما **قوله** فان قال اي عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته
فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا
فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب
وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اسند الى المخاطب لا الى النكرة فالعموم
بينا ولهذا اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر و
الخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد
منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الاول واما اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق
حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع
حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان
المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن
ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اي عبيدي ضربك **قوله** وهذا الفرق
مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة
صفة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى
فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصف في الاول بالضاربية للمخاطب وصفت
في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم

بحكم الابرى انه يوما بينا اذا قال والله لا اقربكما الا يوما فربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه
مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم
بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف القرب فان الفعل متصل
فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها
فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما
بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق
بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف
له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمتضايفين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى
المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد
واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي
الربط ولو سلم فالفاعل ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي
الضرورة بل يؤكدها قوله وههنا فرق آخر تفرد به المص حاصله ان الواحد منكر في الصورة
الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح
بلا مرجح اذ لا اولوية لبعض فيتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد متعلق
بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد
باخبار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من
غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل على الاولى في الصورة الاولى لانه انما يفعل في متعدد و
لا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث
لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئه دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان
الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اخبار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فهنا ان
لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اخبار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة
الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل من العبيد بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلان الاثم في الصورة
الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية
البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية وكما اذا
قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يبطل بان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين
الى المولى فانه عنى كونه اي للواحد ما يعم في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجل

قوله وضعفه ظاهر لانك قد عرفت ان من الشرطية عام قطعا وههنا كذلك عند المثبت لتبعيض صفته يقطع صفة المفعول وان المفعول عتقه وان كان عتقه لكن مشيئة عتقه بقطع صفته لمن حسن چلبي

وأما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك والجمع مثل اي رجال ضربوك وارادة المضاف الى المؤنث لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته **قوله** ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول الا بمعنى من جاءك فله درهم ان جاءك زيد وان جاءك عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى الفظام قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا بالبعض الا ان البعض متعدد ولا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** بعتقهم الا واحدا وهو خصم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير بحيث يكون حقيقة وربما ذا ابعاض فيحمل عليه لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي فهو حر فان قرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي وبين من شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق اخر تقديره المعنى يقرره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي المحمل على العموم ومن للتبعيض من حيث ان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب ثم لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن ان يجاب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان مدلول البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان البعضية متيقن وهو ظاهر **قوله** ومنها ما في

قوله هو الشائع الكثير وكثرة الاستعمال تقتضي مبادرة الفهم ... ارادة حقيقة ... البيان الا بدليل حسن چلبي

قوله الخ هو من الفاظ العموم يعني ... الفاظ العموم ... حسن چلبي

31

قوله سقط معنى التبعيض بالكلية فيه مناقشة وهي انه هذا الى لف لما ذكره الآن من ان
التبعيض متيقن على التقديرين ثم ان هذا التيقن وان كان يعترض عليه الشارح في
اواخر البحث الآتيه بعد سباق الكلام على تسليم ذلك التيقن حسن چلبي

قوله هي البعضية المجردة المنافية للكل انما قال الشارح فيما نقل عنه لاتفاق النحاة على ذلك حيث
اختلفوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا الآية فالوا
يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم وخطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه
الامة ولم يذهب احد الى ان البعضية لا تنافي الكلية ورد عليه الشريف بان الفاضل الرضي
صرح بعدم المنافاة حيث قال واذا كانا ايضا خطابا لامة واحدة فمغفرة بعض الذنوب لا تنافي
غفران كلها بل عدم غفران بعضها ينافي غفران كلها
حسن چلبي

قوله بقرينة واستغفر لهن اي في الاول فان مقارنته لقوله فاذن لمن شئت منهم يدل على العموم وكون من للبيان
والا لكان الظاهر ان يقول واستغفر لهن ان شئت انما لم يقل واستغفر لهن لان ذكر البعض متعدد قلت
على هذا ايضا كان المناسب واستغفر له نظرا الى لفظ البعض ومن لئلا يلزم تفكيك الضمير او نقول لا بد
ان يجعل الضمير في لهم عائدا الى المستأذنين لا الى المأذونين لانه القصور في الاستغفار فهم المحتاجون الى الاستغفار
والظاهر ان متعلق الامرين اي اذن واستغفر واحد فلا بد من جعل من للبيان لئلا يكون كذلك بخلاف ما اذا
جعل للتبعيض وانت تعلم ان هذين الوجهين لا يفيدان الا ظنا ضعيفا ومقارنته قوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن
لقوله ترجي من تشاء منهن يدل على العموم وكون من للبيان فان التفويض الى مشيئته عام انما يوجب اقرب الى قرة عيونهن
اذا كان ارجاء كلهن اي التاخير وترك مضاجعتهن كلهن مفوضا الى مشيئته بخلاف ما لو كان الايواء اليه وترك
المضاجعة او الطلاق لم يتناول كلهن بل مخصوصا ببعض مطلق تفويض فان ذلك ليس اقرب الى قرة عيونهن
هذا وفي نظم الآية معنى يدل على التبعيض وان كان ما ذكر يلائم البيان وهو قوله وتؤوي اليك من تشاء اي و
تضم اليك في مضاجعتها او تمسك من تشاء فانه تقدم قوله ترجي من تشاء منهن يدل دلالة ظاهرة على ان من
للتبعيض ويكون المعنى ترجي اي تؤخر وتترك مضاجعة من شئت منهن وتؤوي وتضم اليك في مضاجعتها من
تشاء اي منهن او تطلق من شئت وتمسك من تشاء اي طلق البعض منهن دون البعض والبعضية المطلقة
في التفويض ايضا قريب الى قرة عيونهن انما المنافي له البعضية لو كان البعض معينا

في عرف العقلاء هذا قول البعض من ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله تعالى كان نافي بطلت علما كانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد ودون التجمع الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا **قوله** وقد مر جوابه وجهها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث **قوله** وبها يحكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى خلق كل شيء وقوله تعالى وا وتيت من كل شيء مخصوص على ان يعني بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المتوقف بالاثم و من وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص مشى في ذلك من العموم الذي يكون شموله على سبيل البدل **قوله** فانه دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا واما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس باول لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول الفرد السابق على الغير المسبوق **قوله** فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس و ههنا لم يتعين احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او للمجموع نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا اشتراك يصحح الاستعارة **قوله** وجه ما فرق ان حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف يكون فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فمعنى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ

لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كلًّا لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن
منهم كذا فيجب ان يكون للجميع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى
ان يستحق كل واحد منهم غير الاخير النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة
الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم
المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف
بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم لفرد سابق اي
الداخل اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا الى اعلم ان المشروط
له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظة من او مع لفظة
الكل والجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معاً او على سبيل
التعاقب فصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط ثبت له كمال النفل في الصور الثلث اما في
من دخل وكل فظاهر واما جميع من دخل فلان هذا النفل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه
الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا
فان دخلوا معاً فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع
نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص
واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان
دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر
واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده
فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم
لو دخلوا معاً استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما
اذا لم يدخله الا واحد منهم واجيب بانهم ان دخلوا معاً يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا
فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمص بان امتناع الجمع
بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة
ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال انفل اسدا او بحرا او سبعا او رجلا
شجاعا حتى يعد ممتثلا ايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق
الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما في اواصح بفقط كل فلدفع هذا الاشكال اورد
المص كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة
الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا

قوله واما قالت فلان جعله الجاحب عنه بان جعله بمنزلة قال السلقول ليس بوقوع حكم عام لصيغة العموم
ونقل الراوي اياه كذلك بل فهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقتضي عموم الحكمة الراوي من الشهر
بالشفعة لكونه جارا فيرى انها غير مختصة بذلك الجار ... الكشف ... العموم ونقله
او يقتضي كان خصوصه فعند ... عموم ... واخذ العموم ونقله ونحو ذلك
من الطرق المتفق عليها **قوله** لا حكاية الفعل كلام الرازي يعني انها الخبعا ... بعضهم
من قبيل المنفي ...

اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا بمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل
عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا
لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احادها كمال
النفل وهذه فضاء جميع من دخل اولا استعار البعض معنى كل من دخل اولا لان قوله الكل الافراد كل
يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اوليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى
يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل سواء كان واحدا
او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع
هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه
معتبر في المعنى المجازي بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بلا دليل فقوله
لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا استحق الواحد ولا الاولان اي
استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد و
قوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته
وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح
في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن
بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال
الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى
انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان
الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمص مثل ذلك بمثل قول الصحابي صلى النبي عم داخل الكعبة
ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح
انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره مما يحتج به بدليل
من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس
حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول
الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة لجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا
فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا في ان يكون حكاية النبي بلفظ عام واما ثالثا
فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة لكل جار غير صحيح لعدم تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة
ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع

حكم بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار فلا يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية
الفعل والتقدير خلافه **قوله** مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة يعنى يكون له
تعلق بذلك السؤال او الحادثة ووضوح انحصار الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون
اللفظ قطعا فى الابتداء لا يحتمل الجواب ويعنى بغير المستقل لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار
السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجبا او منفيا استفهاما او خبرا
او بلى فانها مختصة بايجاب النفى استفهاما او خبرا فلو قيل هذا لا يصح بلى فى جواب
اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر فى احكام
الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى
استفهاما او خبرا **قوله** جلا للزيادة على الافادة يعنى لو قال ان تغديت اليوم فكذا فى جواب
تعال تغد معى يجعل كلاما مبتدا حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم فى ذلك الغداء المدعو اليه
او غيره معه او بدونه لان فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء
الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال
والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر
مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لان التمسك انما هو
باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه
قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة
من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة بعموم اللفظ وذلك كاية
الظهار نزلت فى خولة امراة اوس بن الصامت واية اللعان فى هلال بن امية واية
السرقة فى سرقة رداء صفوان او فى سرقة المجن وكقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر
ورد فى شاة ميمونة وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص
السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب
فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز
ان يكون بعض الافراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه
وعن الثانى بان فائدة نقل السبب لا تنحصر فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب
نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة
هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة

قوله لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية
فكما جاز التخصيص فى غير السبب من الافراد جاز
ذلك فى السبب لتساوى الافراد فما الزم الحكم والترجيح
...

في العموم والخصوص **فصل حكم المطلق** ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما باجمالها
من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول
ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها
فانها كانت شايعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد
لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر
بالذات اي المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا او
ان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة
مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه
وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فانه يثبت معنى
حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد
انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة فقط نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن
ان كان القيد موجبا لايجابه وان كان منفيا فبنقيضه وههنا قيد الكافرة منفي فتقييد ايجاب
الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده
بقيد ما بدليل ايهم اورد واعليه الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة
لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وينبغي ان ايراد الاشكال المذكور ليس
باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا
فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان ان يجمع بان لا يعتق
اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فان لم يختلف
الحادثة او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت
فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع
في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا
يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام
متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته
المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي هذا المثال اشارة
الى الجواب عما يقال الحكم ههنا المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهي
كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم بعينه انما حملنا على مقيد وارد
في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها كمشهورة يثبتها زيادة على الكتاب بخلاف قراءة

١٦

ای فعدة من ایام اخر متتابعة فی قضاء رمضان فانها شاذة لا یبرأ وبمثلها یزاد علی النص والشافعی
انما لم یشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغیر المتواترة مشهورة کانت او غیر
مشهورة فالمثال المتفق علیه قوله عم فی حدیث الاعرابی صم شهرین وورد فی شهرین
متتابعین **قوله** لان المطلق ساکت احتج من ذهب الی حمل المطلق علی المقید ولو عند
اختلاف الحادثة او جریان الاطلاق والتقیید فی السبب بان المطلق ساکت عن
ذکر القید والمقید ناطق به فیکون اولی لان السکوت عدم وجوابه القول بالموجب ای
نعم یکون اولی عند التعارض کما اذا دخلا فی الحکم والحادثة الی ذلک وههنا لا تعارض لامکان
العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت فی کفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفی
کفارة الیمین رقبة کیف کانت لم یکن الکلامان متعارضین **قوله** لان التقیید فی
هذه الایة انما یدل علی ان السؤال والبحث عن القیود والاوصاف الغیر المذکورة یوجب
التغلیظ والمساءة لا علی ان تقیید المطلق یوجب ذلک فلئن ادعی ان البحث عن القید
والاشتغال به یوجب ذلک فالتقیید بطریق الاولی قلنا ان المفهوم من الایة ان موجب
المساءة هو تلک القیود والاشیاء المسؤول عنها وقد یقال فی وجه الاستدلال ان
الوصف فی المطلق مسکوت عنه والسؤال فی المسکوت منهی بهذا النص ولا یخفی ضعفه
بل ضعف الاستدلال بهذه الایة فی هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون **قوله**
وقال ابن عباس هذا لا یقوم حجة علی الخصم لانه لا یجعل قول الصحابی حجة فی الفروع فضلا عن الاصول
قوله وعامة الصحابة قال عمر رضی الله عنه المرأة مبهمة فی کتاب الله تعالی فابهموا ما ای حال تحریمها
عن قید الدخول الثابت فی الربائب فاطلقوها وعلیه انعقد اجماع من بعدهم کذا فی التقویم وقد
یجاب بان الاجماع علی عدم حمل المطلق علی المقید فی صورة لا یکون اجماعا علی الاصل الکلی
لجواز ان یکون ذلک لدلیل لاح لهم فی هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدلیلین واجب
بالممکن وذلک فی اجراء المطلق علی اطلاقه والمقید علی تقییده عند الامکان اذ لو حمل المطلق علی
المقید یلزم ابطال المطلق لانه یدل علی اجزاء المقید وغیر المقید وفی الحمل علی المقید ابطال الاخر
الثانی وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعی من ان فی حمل المطلق علی المقید جمعا بین الدلیلین
اذ العمل بالمقید یستلزم العمل بالمطلق من غیر عکس لحصول المطلق فی ضمن غیر ذلک المقید
ان یقال حکم المقید بنفی جزء المطلق فلو لم یحمل علیه یلزم الغاء المقید اجیب بانه یفید استحباب العتق المقید
وفضله وانه عزیمة والمطلق رخصة ونحو ذلک وبالجملة هو اولی من ابطال حکم الاطلاق **قوله**
والنفی فی المقیس علیه یعنی ان حمل المطلق علی المقید بالقیاس فاسد اما اولا فلان هذا الله

بهذا القياس ليس بتعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد وصورة
التقييد لما يجي في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت
بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم
النص الدال على ثبوت الحكم في المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا
عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات
فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء
وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب
القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق
اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم
عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق
ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة
بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب
انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان
القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول
النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على المحجة
النفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يجاب ان يكون هذا من باب مجاراة الخصم وتسليم
بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود
انه لما ذكر القيد فهم منه عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله وكذا دلالة المطلق عليها
اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة
والمراد انه دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله فتحرير رقبة انما يدل
على وجوب اعتاق رقبة ما قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس
حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما
قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقبات الدنيا فلو
دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة
بالنص فيكون القياس نسخا وانه غير جائز قوله فصل حكم المشترك ان لا يكون

الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال
لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد
عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح
ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق الحكم بكل
واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الجارحة الباصرة
والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت
وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب
الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف
صيغة افعل على قصد الامر والتهديد والوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز
فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن
القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان
قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن الدليل
القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا
في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان
جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل في اكثر
من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع
المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه
لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على سبيل الانفراد حقيقة
ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم بط بالاتفاق فان منع الملازمة
مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه انه استعماله
في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع
المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه
انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد ولا جزء منه معنى ثالث هو المراد ومن
لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا
لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او يكون
موضوعا مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه ولا يجوز ان
يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر كما في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين.
يثبت

يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى
اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال واذا
لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر
ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب
ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة
الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير
مراد في حالة واحدة وهذا بط بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين
حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما
ابتداء ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان
كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو بط ضرورة انتفاء التخصيص عند
ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة منشاؤه اشتراك لفظ تخصيص النحوي بالنبي بين قصر
المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل
المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه
نخصك من بين الاشياء بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند
وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد وتخصيص اللفظ بالمعنى
نعينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد
باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي
من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة
مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو
بط لما سيأتي والزوم عليه نظر لان المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل
واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ
في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به الجمع كان كل واحد
من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام
الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع فدخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة
المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ

قوله كما يقال في اياك نعبد قال الفاضل الشريف فيه بحث لان المستفاد من
اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه ومن ضمير الفصل قصر المسند على
المسند اليه الا ان التعبيرين متعاكسان فيحتاج الى تأويل يؤدي الى
المقصود وقولنا من قبيل خصصت فلانا بالذكر ففي بحث اذ ليس مراد الشيخ
الا ان الامثلة ثلثة متحدة واحدة في ان الباء داخلة على المقصور والتخصيص
بمعنى التمييز والانفراد ولا شبهة في ذلك كما صرح به في حواشي المطول و
ليس كلامه في التخصيص المستفاد من اياك نعبد ومن ضمير الفصل فتبصر من الشريف

قوله وهذا هو المراد فيه بحث وهو ان حمل التخصيص
على هذا المعنى بما يجب لفظا ووقوعا كان حمل على المعنى
الاول بما يجب وقوع الاشتراك فاي مرجح لحمله
على المعنى الثاني مع ان الاول معنى حقيقي للفظ
التخصيص لا يحتاج حمله عليه الى دليل بخلاف الثاني
حسن چلپی

الواضع هو معه واما القصد الابهام والغفلة
من الواضع الاول واختلاف الواضعين
انه كان صح

قوله وهذه مغلطة منشاؤه قيل النزاع في اطلاق
التخصيص على كل من المعنيين سواء كان بالاشتراك
المتعارف او كان مستعملا في المعنى الثاني بطريق
المجاز الا ان المعنى الاول معتبر في الوضع البتة لانه
المناسب لحال الوضع لان الكلام الافهام وفي التخصيص
مزيد افهام فالاصل فيه ان يكون لكل معنى لفظ
واحد ويدل عليه ليفهم ذلك المعنى عند اطلاق
اللفظ عليه وفي معنى ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى
بحال المعنيين ثم وقع نظام الوضع واد في مقابل
التخصيص بالمعنى الاول لكن اصل الوضع يقتضي تخصيص
معناه ومنه تعيين الانفراد معتبر فيه البتة وان لم يصرح
الواضع باشتراطه وان امكن حفظ كونه فيه اعتبار عدم
الاجتماع لا عدم اعتبار الاجتماع كما يكون عند تخصيص
مشترك بين تخصيصين بحسب استفادتهما المنفعة الى نتيجة
التوفيقية بسبب نوائل معانيها فيلزم من استعماله في المعنيين
عند الانفراد بين كلا استعماله واحد وعند الاجتماع بين
المتقابلين لهما فيه وذا غير جائز ولو سلم ان المراد بالتخصيص
في تعريف الوضع التعيين لا القصر كما تقول هذا يقتضي
يوجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الا المعنى الواحد لان
معنى استعماله بطريق الحقيقة ان يكون بحيث يكون الوضع
اي ارادة المعنى لا خلاف ان الواضع عين ذلك اللفظ له
ولا شك انه لم يعين الا احد الوضعين للفظ المشترك
لكل واحد منهما حقيقة
حسن چلپی

قوله فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز فيه بحث
لانه سيصرح في التقسيم الثاني بان التحقيق ان استعمال
اللفظ في معنى حقيقي ومجازي ممتنع على جواز استعمال
المشترك في معنييه فكيف يجعل ذلك مقدمة في
دليل بطلان هذا
حسن چلپی

يعني ان كان نقلا ... يثبت احد التخصيص

قوله وفيه نظر لانه ان كان ... عند اختيار الشق الثاني بان يقال المبيس شئ وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم انه مجاز ولا شك ان اللفظ في كل واحد حقيقة ... اما وجود الحقيقة فقط واما المجاز فقط زعم من يدعي ذلك ولا يجب على المص اثبات المعنى المجازي و ... من معنى واحد مجازا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يستدعي الا الملازمة ولا يستدعي صدق

فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان يهنا مجموع يراد باللفظ ويغاير
كلا من المعنيين فتقدم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او
المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا واحد لا خر معنى ثالث هو المراد
والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين
المعنيين علاقة فيراد واحد منهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له
بعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ
حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب لموضوع له لزم اعتبار
وضع آخر لمعنى ثالث وح لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين فيهما وصح استعمال
المشترك بين ثمانية معان في الاثنين منها والمشترك بين اربعة في ثمانية فقط وعلى
هذا القياس وهذا التفصيل قال الفاضل به فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يستعمل في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة فلما ينبغي ان اطلاق اسم
البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على
الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا تأمل في صحته على انه يعود الاعتراض
السابق على النقل عن المص قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء
انما هو بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا
القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال
المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل
قولنا ان السلطان قد اطعم زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا
وكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي عم ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة
يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه قوله
ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من
الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه
واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع
متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد
معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان
يراد في الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث

بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال الاوامر والتكاليف وتوابعها على ما هو الظاهر من كلامه
فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة
اعم من هذا او ذاك فشموله لجميع الناس في غاية الظهور فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم
كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فلا ظهور في الجواب عن الآية بما ذكره القوم من انها
على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع
وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني السجود الطاعة والعبادة و
هو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع
الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفاء لم يكن ساجدا ولو سلم
فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماوات مثل الشمس والقمر
وغيرها مشكل ولو سلم فهذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا الحكم بانه كتبه
فيه نظر ايضا لان الحكم بانه كتبه من الجمادات ليس باعتبار ان ليس في تكنيه قدرة الهه
تع بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا حياة كما يحكم عليها بانه كتبه المشي بالارجل والبطش
بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن
الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء
والجوارح قوله مع ان تحكم التنزيل نطق بهذا ينبغي ان يكون هذا اشارة الى شهادة الاعضاء
والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية
والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما التهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من
انه لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه لان
المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يوقنون بها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال
الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة
هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا
على القانون اما حقيقة او مجاز لانه فيما وضع له حقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة
بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال في غيره
بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل
في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فانه قيل فالمستعمل في غير ما
وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا ايضا نعم الا انه لما كان حقيقة
من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان

فانه قبل الاستعمال لا العلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني
من جهة الوضع الاول فيقال لما تعسر الاطلاع على ان النقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر والامر
الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل
عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين
لهذا المعنى ثم قبل الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز ولا يتصف اللفظ بهما قبل
الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد بالاستعمال بالصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ
تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان
ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي
والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص و
يسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على
العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز
عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك في جميع الاوضاع
ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان تحقق في الحقيقة بان يكون
موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة
بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعا حقيقة لغة مجاز
شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع
وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة
مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ
الدابة في الفرس من جهة اللغة كما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى
اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى
من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد
في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ
الصلوة في الشرع مجاز في الدعا مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان
المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث
انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث

انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة
اعني العرف فنقول قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية
فالمراد ان الحقيقة لفظ يستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ يستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له فلا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة
في الدعا شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له وفي الاركان المخصوصة من حيث
انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا
استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع
ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا
استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل
تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا
عنها قلنا الصحيح ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه
وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فانها
استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او
النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية فان لفظ المجاز مقول عليه
وعلى غيره بالاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف
المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا المجاز بالزيادة
او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال
اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال
في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال
لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق
ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه
فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا حاجة ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين
ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين
الامرين **قوله** وان المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد معناه فان
لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان
هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول و

والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز ودفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول
فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار
دون الحقيقة والذات فالمنقول لما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود
العلاقة بينه وبين الموضوع له ونسب الى الناقل الآن وصف المنقولية انما حصل من جهة فينقسم الى
منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني من جهة الوضع الاول لم يكن من افراد المعنى
الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز
في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في
الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى المكون المخ المستعمل
فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي
واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام محال الحكم
في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك من اللغة اصل والنقل طار
عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع
خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني
المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع
الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة
الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد
ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع
فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ موضوع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه
فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان
بملاحظة منقول وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظة في نقل اللفظ الى المعنى الثاني لزم
كما انه يصح اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول كالحقيقة بغير ملاحظة يصح اطلاقه على كل
ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزمه صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح
وان كان يصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز بغير معناه الاول
اعني الحقيقي لوجود العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني
الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما هو
لوضعه له ولما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني
كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما

قوله انه لم يكن من افراد المعنى الاول بل [illegible] زاد المصنف قوله [illegible] ما غلب في معنى مجازي للموضوع له [illegible] معنى مجازي [illegible] للموضوع له الاول بقرينة المقابلة والا فالفرد من حيث خصوصيته ايضا معنى مجازي للكلي و اطلاق الكلي عليه من حيث خصوصيته بطريق المجاز حسن چلبي

قوله من ضرب الاربعة في الاربعة اي ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع الثاني حسن چلبي

قوله كالمنقول اللغوي من معنى عرفي الخ و كالمنقول اللغوي من اللغوي و الشرعي من الشرعي والاصطلاحي من الاصطلاحي و العرفي من العرفي وبالجملة المنقول الشرعي او العرفي او الاصطلاحي من اللغوي شايع لا شك في ثبوته بخلاف البواقي حسن چلبي

قوله وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول اي ان كان المراد بهذا شرح كلام المصنف بخصوصه السابق فهو شرح لا يطابق المشروح لانه تقرير المصنف القسم الثاني بجواز اطلاق اللفظ الغالب مجازا من افراد المعنى اللغوي اي المطلق عليه لا من حيث خصوصه حقيقة لغوية مجاز عرفي مثلا وان اطلق عليه من حيث خصوصيته بنفس رعاية المعنى الاول فبالعكس فان المعنى الثاني ما يدب مع خصوصية الفرس [illegible] وهذا التقرير صواب في نفسه ايضا حسن چلبي

كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما
سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك
وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار
معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على الاول ولا لصحة اطلاقه
على المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان
وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدب
فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد
فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده
صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يعني ان
الصريح والمجاز والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما
متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا
مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد بهما معنى حقيقيا او مجازيا و
احترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع
عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان
فشمل المفسر والمحكم وادخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام
متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وربما يقال ان المراد
بالاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بانه يستعمله قاصدا الاستتار وان
كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك
فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان
ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي
ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي
ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد ويقصد بطول النجاد طول
القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى
والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان
هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ولا حاجة الى ان يقال
ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول وكونه مجازا وباستعمال

[illegible]

آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ومثل جبان
الكلب فانه مشروط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم
القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان
وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة مصرح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان
الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها
معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون
الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها
في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما
حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها
معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا
نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه
الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا و
بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة
الموضوع له لان ارادته لا يجوز للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة
قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا
بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا
لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا
لارادة غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة
والمجاز مقول على نوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة
بالعقليين او بالحكميين وميل المص الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين
دون الاسناد ولهذا وصف النسبة بالحقيقة والمجاز في دون الحقيقة والمجاز الا
ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد ولهذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار
الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو الفاعل عند المتكلم كقول
المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند
المتكلم بملابسة بين الفعل وذلك الغير كانبت الربيع البقل لما بين الانبات و
الربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر
والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد انه ما لا بحسب انه فاعل عنده بمعنى ان

قوله وفي الكناية انما اريد به ارادته الشريف في شرح المفتاح
بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا اصليا في الكناية
لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح فلا يندرج
الكناية في حد الحقيقة اصلا حسن چلبي

قوله والمجاز العقلي الى اخره فان قلت لو قال المتكلم جاء
زيد مع علمه بانه لم يجئ وعدم المخاطب بانه لم يجئ وعلمه
بان المتكلم عالم به فانه ليس بحقيقة ولا مجاز بل يعد لغوا
مع انه يصدق عليه انه جملة اسند فيها الفعل الى غيره
ما هو فاعل عند المتكلم فلا بد من زيادة قيد التأول قلت لا نم
لان قيد الملابسة يخرجه لانه لا ملابسة بين المجئ وزيد فهذا
مثل انبت الربيع البقل حسن چلبي

ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه
باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة
ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال
فاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم
الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان
المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون
الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع
ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع
ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم
عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني
للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل لكن الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم
بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله
الوادي لا السيل ومثل قوله تعالى فهو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة وتخرج
مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى الفاعل عند المتكلم
في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت
الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل
قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل
فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وترتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين
وضبطها ابن الحاجب في خمسة وهي الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة
واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الاخر بالجزئية والحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين
في الوجود والعقل والخيال وغير ذلك والمص في تسعة في الكون والاول والاستعداد
والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان
يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم
ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول
اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني
ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل
بوجه فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزومها في مجرد الذهن فهو المقابلة او منضما الى الخارج

لان السيل هو الذي يفعم اي يملأ
يفعمت الانهار ملأته

مبنيا للفاعل وهو مسند الى المفعول به او العيشة رضية

قوله ومثل قوله تعالى فهو في عيشة راضية اختير مذهب الخليل انه
لا مجاز فيه بل الراضية بمعنى ذات رضى حتى يكون بمعنى
مرضية فهو نظير لابن وتامر وهو يشكل بقول النحاة ان
بناء فاعل يستوي فيه المذكر والمؤنث ويمكن ان يجاب
بجواز كونها للمبالغة لا للتأنيث فخر حسن چلبي

قوله من العلاقة العلاقة بفتح العين يستعمل في المعاني و
بالكسر في المحسوسات وتسمية القوم حسن چلبي

قوله وضبطها ابن الحاجب في خمسة وجه الضبط هو ما
ذكر القاضي في شرحه انه يقال اما ان يكون بين ذاتيهما
اتصال او لا الاول المجاورة والثاني اما ان يحصل
او لا والاول وبحسب ان جنسها تقدم وتأخر اذ لو تقدما
لزم خلاف الفرض فان كان المتقدم حقيقة فالكون عليه
او بالعكس فالاول اليه والثاني اما ان لا اتصال بينهما
بالذات ولا بوصف تحقق او لكن له فالثاني كان فيه تكلف
بينهما وتسمى الا صورة محسوسة وهو الشكل او غيره
وهو الصفة ويمكن ضبطها في واحد وهو اطلاق اسم
الملزوم على اللازم او اشتهر بها اطلاق اسم اللازم على
الملزوم وذلك اذ لا بد في الكل من اعتبار الالتزام كما
صرح به الكاشي في شرح التلخيص محرره

وفي الثاني يكون احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي اذ لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير ويتضح في اثناء الكلام ما في التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلق لفظ على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم يسمى مسمى الآن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال الكلام في زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقييد بخلافه وعدم هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمنع حصوله له في حال التكلم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم ونحت البلوغ وهو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا ولا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي حلقه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند الشرب ويتيما عند التحليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الحكم وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اليهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في

الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول اليه فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل وهو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعار لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي بالمسمى في زمان اعتبار الحكم من جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من حيث كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريق في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد ان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كونه المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصر بالنسبة الى الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني فحسب وفي الثاني مع خارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر

قوله ان معنى جوهر الحروف اشارة الى دفع شبهة وهي ان البحث ليس في معنى حقيقي بل معنى تضمني ويتقرر الجواب انه معنى حقيقي لجوهر الحروف وان كان تضمنيا لمجموع الجواهر والهيئة حسن جلبي

قوله ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز مع ان ما ذكره في شرح قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى من ان هذا التعميم في المسمى ليس اللفظ من افراد يصدق عليه المعنى لتشمل ان المراد بالمسمى ما استعمل اللفظ فيه واريد منه لا ما يصدق عليه وفي الفعل الذي لم يستعمل اللفظ فيه حسن جلبي

قوله والاحسن اي في توجيه المجازية صيغة الماضي في معنى المستقبل وعكسه حسن جلبي

قوله من باب الاستعارة لا من باب المجاز باعتبار الكون والاول حسن جلبي

قوله ثم استعار احدهما للآخر قال الفاضل الشريف فالاستعارة في الفعل على تشبيه الاول باعتبار المعنى مطلق الثاني باعتبار تقييده بالازمنة لكون اصل المعنى موجودا فيهما وهو المعنى قيل ان المجاز في الفعل قد يكون بحسب الزمان حسن جلبي

قوله لا يوجب كونه حقيقة فان قلت لم يبق المراد ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم يوجب كون اللفظ حقيقة بل كونه مستعملا في الموضوع له وهو خلاف المقدر وهذا ضروري وما ذكرت من المثال لا ينافيه بل يقويه حسن جلبي

قوله واورده بلفظ التنكير لا يقال فيه نظر لان المعرف باللام كالنكرة في المعنى لانا نقول ليس كل معنى لا يكون معنى للفظ اولى باللام الا انه يعتبر مسمى بالالفاظ الموضوعة بالاوضاع العامة فيحتاج الى التخصيص حسن جلبي كذا قاله الفاضل الشريف

قوله اذا صار خمرا متعلق بلا تشرب لا بقولنا والا كان مجازا حسن جلبي

ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل
الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على
الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق اسم السيئة على
جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجة عنه معناه او ان يكون كل واحد منهما
خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره ويكون يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافي كون احدهما
جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا
عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان
لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع
العلاقات متقابلة متباينة حتى يشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين
جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به
التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق
المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون
مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو الكثير ان يخفى قلت كأنه
قصد تباين الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا
له الى غير ذلك فان قلت في الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل كليهما
فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو حصل له الجامع وصف الملزوم
اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم
اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع
مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب انه اراد بالاسد اللازم الذي
هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا
قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا
ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان
هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس مشبها بالاسد
وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة في انه لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به
على المشبه وايضا لا يتجه ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى
الاسد جنس الحيوان لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من
شرحنا للتلخيص قوله واذا عرفت هذا ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح

يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك
فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال
فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من جهة وفرعا من جهة جاز استعمال
اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة
احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية
والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية
متقدمة عليه ولذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج
الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون
السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض
ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما يجيء والكل اصل يبتنى عليه الجزء
في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف
على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم
الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل
وفي هذا التسليم منعه في صدر الكتاب من اطراد توقف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان
فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما
والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور
اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن
في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء
ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة
والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف الرجل واليد قلنا هذا مبني على العرف
حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا عبرة فاعتبر
الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة
ان الانسان من حيث كونه رقيبا لا يوجد بدونها لا اطلاق على الانسان على الترجمان فان قيل
معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون
الرأس والرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد

بدون اللازم فلذا ذكر المص بالامر بدل المستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الجنسية لوازم الملزومات مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف مثل الرقبة والراس ونحوهم وصل بقولنا اليه لانسان وتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا بقال كل ملزوم هو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا والملزوم تبعا كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المص الى ذلك انما اعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون المعنى الشرعي شرعا بثبتنا كان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء ومن التفصيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر ومعنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة يثبت الهبة فيتفرع عليها احكام لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها

قوله لانا نقول انما يلزم الخ قيل عليه انه يقتضي احتياج العلة الى المعلول لانه لازم لها بل ثبت ذلك المعنى المراد ان لا يراد باللازم الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك وقد يقال لان عدم وجود الشيء بدون الشيء لا يستلزم احتياج الاول الى الثاني وكونه فرعا له اذا لم يكن الاول علة لشيء ولا مضافا اليه حسن چلبي

قوله في المعنى المشروع كيف شرع كلمة كيف في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقتضائها الصدارة في الاصل وان سلخ عنها معنى الاستفهام في مثل هذا المقام وشرع صفة المشروع لان اللام فيه للعهد الذهني فهو في حكم النكرة والمعنى ان المشروع في قوله المشروع حقا واي المشروع او المعنى كالانفال في المعنى المشروع الذي شرع متصفا بكيفية مخصوصة حسن چلبي

قوله لاجل حصول ملك الرقبة يريد ان اللام في لاجل والغاية لا صلة للوضع حسن چلبي

قوله ان يطلب الزوج منها الهبة اولى ان يقع النكاح او الهبة اذ لا معنى لطلب الزوج حقيقة الهبة حسن چلبي

الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وان لم يكن نية فلا حاجة الى البيان لان المحل متعين لهذا المجاز لتعذره عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب **قوله** ولا يجب اي لا يجب في الاعلام رعاية معنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خصوصهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت فالهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يثبت ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له منه فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المص من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا بمعنى الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال التفريع ومثل لفظ الطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد

قوله بخلاف الطلاق بالفاظ العتق بان قال لامرأته حررتك او اعتقتك وانت حرة او معتقة فان الطلاق في المحل صالح لحقيقة الوصف بالحرية بان تحريرها عن رقبتها مثلا فيحتاج الى النية لتعيين المجاز كذا في الكشف لا يقال هذا صحيح في حرة ونحوها لا في معتقة واعتقتك لانا نقول معنى معتقة واعتقتك مثبت القوة الشرعية والاحداث في هذا الثبوت وهذا متحقق في الاحرار والتحرير انما هو تقرير ازالة الملك ونحو ذلك تثبيت المعنى الحقيقي للاعتاق حسن چلبي

قوله مثل وجوب النفقة والمهر فيه بحث لان الكلام في المصالح المشتركة الخاصة به بل لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان ان المهر وجه يدل على ان المهر ليس من المصالح المشتركة حسن چلبي

قوله وفيه نظر بل الجواب قال الفاضل الشريف وجه النظر هو ان الاحتمال لا يكون قيدا في المعنى لان احتمال التعلق ليس بقيد في الجواب حسن چلبي

قوله وينعقد بلفظ البيع فيه بحث لان امكان المعنى الحقيقي لو اعتبر مع ان البيع لا يصح بحال ويمكن ان يقال المرتدة يجوز بيعها فلا يصح البيع لمكان الحرمة لا بيعه بهذا الاعتبار حسن چلبي

قوله ولا ينعقد بلفظ الاجارة خلافا للكرخي لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وقد سمي تعالى العوض اجرا بقوله عز وجل فآتوهن اجورهن فدل ذلك على انه بمنزلة الاجارة ويمكن ان يجاب فان الاجارة شرعا لا ينعقد الا موقتة والنكاح لا ينعقد الا مؤبدا وبينهما منافاة على سبيل المنافاة كذا في المبسوط حسن چلبي

سكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان
الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله**
وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت واشتريت عبدا في معنى ان النصف يكون الكل مشتريا
لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام المعنى المشتق منه
بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف
كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل هو حقيقة وقيل ان كان العقل مما لا يمكن
بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب
لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول
عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا
لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار
حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء
اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم
جواز المجاز **قوله** اي بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح
اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اي هذا التصرف الذي
هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يجوز هذا استعارة لما يجيء من ان
الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاق اسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس
كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له من مستعمل اللفظ
الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك
الرقبة في اثبات ملك المنفعة **قوله** لانها اي لان الاستعارة لا تصح بكل وصف
للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك
بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق
والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة
الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المحبوس
خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة
به صارت محبوسة في حق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى
اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق

وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة
من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا مناسبة بين المعنيين في الوجه الذي شرعا
عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل
اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل في وسعه ازالة الملك فجوابه من وجهين
الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قولهم [illegible]
فان المالك سبب فاعل لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من
المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لاثبات العتق لانا نقول هو ثابت
بطريق الاقتضاء لان الالفاظ الشرعية غير منزلة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من
صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما يجيء في فصل الاقتضاء
والثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه
الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا
الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكر من معنى
اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك مما
لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة
انسب بالمأخذ الاشتقاقي لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب
بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي
قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة
المخصوصة على ما ترى فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا
واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا
بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات
القوة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل
الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هنا لفظ يجعل مجازا عن اثبات القوة فليتأمل ويمكن
دفعه بان القوة العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة
الملك كما **قوله** لا لفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق
فليتأمل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة الطلاق للقيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة
ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له
لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا والخصم لا يمنع ذلك بناء على

ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لامتناع الانفكاك ثم للقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وللقائل ان يقول نعم ان الاستعارة مبنية على التشبيه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا الاجارة اي تعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لتعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود بعد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة ولم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا تعارف المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا ان حمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يرد اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يرد علينا هذا الاشكال والا فعدم الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق على ما هو سبب بعينه والحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع

قوله وللقائل ان يقول الخ قيل هذا الكلام في غاية البعد عما نحن فيه لان الكل بل العقوبة لا تجري كما لا تجري في الاستعارة والخطب من ابداء الكلام لا على مقتضى الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة واعترض البعض بان ما ذكره انما يرد على توجيه كلام المص لا على مراده اذ مبنى عبارته كما يدل عليه السباق والسياق ان الاستعارة اذا قوي احد الطرفين لا تجري الا من طرف واحد ... حسن چلبي

قوله كذا في الاسرار فعلى هذه الرواية لا فرق في انعقاد الاجارة بعد عامة القيود والمذكورة بين الحر والعبد لفرقه بالنظر الى القول الثاني حسن چلبي

قوله عملا بالحقيقة القاصرة فان البيع الفاسد حقيقة لكنه قاصر لعدم افادة الملك بدون القبض حسن چلبي

الشجاع فيهما معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما مشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان مشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان مشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا لما ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الالزام انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فيصح هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكر المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير جهة الصفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب تحمله المحل فاذا جعلنا لفظة الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة مقصودا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت فيتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه قد تعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل اعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم للحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد

قوله وهي في العتاق اقوى لانه يكون فيه ازالة ملك الرقبة والمتعة معا وفي الطلاق في ازالة ملك المتعة فقط حسن چلبي

قوله وهو في البيع اقوى لعدم احتمال الرجوع بدون رضى المشتري حسن چلبي

قوله سواء حصل بالمطر او غيره لفظة او بمعنى الواو لان الاستواء انما يكون بين الشيئين لا بين احدهما حسن چلبي

قوله واعلم انه اذا وجد الخ هذا دفع لتوهم المنافاة بين كلامي المص وصاحب الكشف بان المص جعل النكاح ... الهبة بطريق الاستعارة وصاحب الكشف جعله مجازا مرسلا حسن چلبي

المجازة واب للابن المسببية وابن للاب المسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء المقتضي وذهب المص الى انه لم يجز نخلة لطويل غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو ان تكون المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قبل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز هذه استعارة لها لانسان طويل فيما لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة ونمايل فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا كقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب فان كان اصغر سنا منه وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف لان جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر الى جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك احد بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عند الجميع كالخلف على التفسيرين قوله فتحقة الاصل في كلام المص لم يتقبل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو ان جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته فظاهره انه لا يصدق على هذا ابني

ابني لا على هذا آخر قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليمكن الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فانه قبل هذا انما هو اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوة وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا فقيل ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الارادة فانتفى ذلك الممكن فلا يبقى اليمين على خلاف المنعقدة ثاني مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين فيه انعقدت على قدرة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير خلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لا قتل الشخص ان احياه الله لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو ممتنع قوله واذا تعين الاول اي كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته لقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازم من لوازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور فهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي ههنا متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبت البنوة والحكم في علته ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المص عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا يثبت في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه مجازا قوله فيجعل اقرارا جواب سؤال يقدر تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لاثبات الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكه اقرار لانشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض

لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يحتمل الكذب اذا الغرض ولذا يكذب
مكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستعمل انما هو البنوة لا الحرية من حين
الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار
فالجواب انه لما كان صادقا بان لا يسبق منه اعتاق فيفيد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا
يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل
يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاخوة
في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يتبين انه اراد الاخوة اباً وانا قلنا احتمال العبد غير
ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا
فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وبه نظر فان قيل ينبغي ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته
وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد
ثبوته بل انتفاء حل المحلية عن الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف
هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم
يبطل فلذلك العتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين
المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد المعنى
فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد
من تصحيحه مهما امكن فان قيل ينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط
الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح يجري على لسانه عبدي حر يعتق **قوله**
فان الاستعارة تقع ولان المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس
بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل الرجل الشجاع اسدا اي اسم
الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له و
المذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس
معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو
غير متعارف ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير
متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع
من هذا القبيل لا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم
الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب
في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف

متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر
بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف
وهو ماله غاية الجود لكن لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم
واما ما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى يستعار ولا معناه ثم
لفظه وفيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة نعم لا يجوز استعارة الشخص من
اوعاء وتحيلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه
لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو
المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت
للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة يقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به
فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا **قوله**
فان قيل حاصل السوال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل
تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق
وذلك لان ابني معناه مولودي ولفظ من انه يكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سوالا
اخر وهو ان يقال ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى
ام مستحيل اجماع على انه شرط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم فاشار الى الجواب
بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق
للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان
يجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء
ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه
مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارف وغير متعارف مع نصب
قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا خفاء ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة
عن ارادته امران متنافيان **قوله** فهذا مما يتبين منه بهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد
الى دعوى المستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الاخر **قوله** ويجب ان يعلم ان
الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وقد تقرر في علم البيان
ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه
بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة كذا من باب الاستعارة بالاتفاق فقد فهم المصنف ذلك

ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد وبين
رأيت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما
يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع و
التكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة
التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل
على تكذيب اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية
فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا
بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني
فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف الحقيقة لمن ليس ثابتا لها ثم اعترض بان الفرق
الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصدا او لم يقصد فلا بد من التأويل و
لان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمي الاسد وتكلم بدر ولا ذكر
المحال ربما يجوز اداؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة
ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما
ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق
وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة
نطق الحال ليس ادون من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب
الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك
ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص واذا اطلعك على حقيقة
الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام واعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق
حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا
القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او
تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او
غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة
قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه يعني مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة
التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة
قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له
بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى

تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق
بالبنوة فيكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل
البيان ونحن نقول هو استعارة تشبيه الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو
الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي
تخبرني حصابل والطير تغرد عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه
هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به قوله مسئلة اي المقترن
بشيء مما دل على العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من
انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار الانواع كلفظ
المستعمل بها الخلة ما يصح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة
بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به
من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا
يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو
الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض ائمتنا انه لا يعم حتى اذا اريد بالصاع
المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة
بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد به الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال
بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع
القدرة على الحقيقة لان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار
ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة
بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل
عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة
الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر الحمل على الحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم
الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق
بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل
على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف
المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم
الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما يجب هو بحسب
الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع فلما اراد

بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم
ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا
جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم
في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو
المسطور في كتب القوم مما لا يتحصل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده
بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك لاجل المعنى العام
واما ما لابد به بعض الملابسة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة
لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال
الدابة في ما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله
في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا
اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فظ واما اذا لم يشترط فلان اللفظ
موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير
صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد به اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد
او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع
والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي با
بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما
ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من
ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا ثبات المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك
في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا
متحققا له اسم واحد لازم للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان الموكب في الرقبة
وعين الربيئة والمجموع المركب من الاسد والانسان ليس كذلك بل هو اعتباري محض وما جعلوا من
في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع الارض والسماء ولفظ الانسان على الادمي والسبع
ثم لحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك
والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع له
متروك والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح

الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله
ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول
عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز
توجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى
بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال
الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد
يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه
لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على
ارادة التابع ايضا مثل ان يثبت اسدين يرمى احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء في جواز ارادة
التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال الالفاظ
في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ لا تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث
فلانا لا نم ان ارادة غير الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد
المجموع فيكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه
ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المجازي ايضا وان اريد
ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع
انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي اتصل
بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل لم لا يكون اللفظ في المجموع مجازا والمجاز
مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا
الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب القرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه
داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فبطلان الامتناع
في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية
ممتنع شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه
امتناع استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا
للمعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة
فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما
بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مجازا مستعملا في

في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يبقى اورد في المتن من فروع الاصل المذكور تعريفه لانه
اذا انه يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها
الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد اللمس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود
فعنده المراد بها اللمس باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع
الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على اللمس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا بل
هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي وبحل تيمم الجنب او اللمس باليد ولا يجاوز
ذلك لانا نقول لا نم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون كذلك لو رفع امرا متفقا
عليه وعدم القول بان المراد اللمس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته
واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك انما في معود كالخمر اريد بها حقيقتها ولا
يراد بها غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها
بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق اللمس الشامل للوطي
وغيره وبالخمر مطلق مخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلت لانه يتوقف
على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث واما
نسبة كما اذا اوصى لمواليه شيئا وله معتق ومعتق معتق يستحق لان مولى زيد مثلا حقيقة في
معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا المكتوب
زيد يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهو كون زيد سببا للعتق
في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه في الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق
المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المص وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع
اعالي للاصول كاغصان الشجر والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث
سمي المولى الاعلى قوله وكذا اذا اوصى ببرذات لفظ الابن او الولد المضاف الى الشخص حقيقة
في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور
خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة
فلا شيء لهن وان كانت له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة و
عندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فلذكور
والاناث الصلبية مختلطة او منفردة اي ان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة
وعندهما الجميع وقبل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا تطلق عرفا على اولاد
الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء

ابناء يبنى ان لا يشمل الامان على بني الابناء عند ابي ح كما هو رواية القياس لكنهم يشملهم عنده
في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة
ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات
واسم الابناء قد يتناول لجميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فيجعل مجرد صورة الاسم شبهة
اثبت الامان بها لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات
فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول
خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه
وعلى هذا يكون حرمة النكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظة الامهات يتناولهن قوله
والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الشيء ظرفا له بلا واسطة
كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع
القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في
الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج
الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على
حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال
انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت فقد صرح في المبسوط
والمحيط بان الدخول بهما حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت
كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية
اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول وبدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره
فافهم لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول مشيا ان وضع القدم حقيقة
عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة
العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض سكانها الا ان السكنى قد يكون
حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام
دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الكافية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان
غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فان تعلق بفعل ممتد
ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت

يومين ودخلت ثمنة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل تعلق باليوم
لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره
وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى الظرف الزماني بواسطة
تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر تدل على صوم
جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الظرف ليكون معيارا له صح حمل اليوم على حقيقته امتد الفعل
وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا
لغير الممتد فح لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في
الوقت ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو
جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك
بين مطلق الوقت وبين بياض النهار لان المتعارف استعماله في مطلق الوقت
اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب
العمل بها فان قلت فقد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث
قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم لا يمتد وكذا
وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب
لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم
يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون
الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه
غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما
يكون في المدة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق
في المدة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يجيء تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف
للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه
بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث
المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم
يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه
ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية
لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فانها عبارة العامل

قوله وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب الظاهر ان المراد طلوع الشمس كما ان المراد غروب ولكن النهار الشرعي ليس كذلك بل ما امتد من طلوع الفجر الى غروب الشمس فالاولى ان يحمل عليه لان الشرع احكم حسن چلبي

قوله وكلام المحيط الخ وكذا كلام البزدوي حيث قال اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ويمكن ان يرجع كلام المصنف اليه نظرا الى ان المجاز خير من الاشتراك حسن چلبي

قوله فقد اتفقوا على ان المعتبر الخ منه يعلم ان ما ذكره المصنف في شرح الوقاية من ان في قسميه فيما تعلق به والمضاف اليه يجب النظر الى كليهما غير صحيح كما في فصول البدائع ويمكن ان يقال ما ذكره المصنف اعتراض على القوم بانهم لم يتفقوا على اعتبار الفعل المتعلق الا انه ينبغي ان يعتبر طرف حقيقة ترجيحا له بينهما حسن چلبي

قوله قلت امتداد الاعراض الخ هذا اجاب المصنف في شرح الوقاية بوجه اخر حيث قال اعلم ان المراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شبهة ان الكلام ممتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار حسن چلبي

قوله لا يكون مثله في الاولى الخ لان الحرف الواحد لا عبرة به لان المتلفظ به لا يوصف بالتكلم عرفا حسن چلبي

اولى عند احتمالهما بالامتداد وعدمه وما ذكره لمعن من الدليل منقض بالجواب عن هذا السؤال
وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين
يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت
كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا
الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تقوم وانت حر يوم
ينكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته
بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار
ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويجعل التقييد باليوم من الاتفاق
كما قال انت طالق حين تقوم او حين ينكشف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض
مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل
وان اريد كونها مخيرة مفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد
في الطلاق والعتاق وقوعها لانه لا فائدة في تقييده كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان
لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون
يوما او يومين واكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه
لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق
الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة
بخلاف اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قال
قوله لانه يرد باطنها اي لب الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة
واكل ما في الحنطة يتم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون
جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان
يضعها في فيه ويمضغها **قوله** لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير المنون للعلمية
والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقب اليمين والمسألة على ستة
اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين
مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع
يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله وينوي اليمين اي مع نية
النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر
وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم و

قوله اركبوا يوم الحج فيه ان الممتد في الركوب بقاؤه لا الذي هو الانتقال من الارض على الفرس وحمل القرينة ههنا على ان المراد به الانتقال والزوال ولا يدفع العدو الا بالبقاء على الفرس بعد الركوب فلذا اورد هذا السؤال ثم اجاب حسن چلپی

قوله على انه لا امتناع في حمل اليوم الخ فيه بحث لان وجوب الركوب مثلا انما هو عند اتيان العدو ولا مطلق فلو حمل اليوم على بياض النهار لا يكون الظرف معيارا عند امتداد الاتيان مقدار بياض النهار حسن چلپی

قوله يتم اكل عينها عندهما الخ هذا على ظاهر الرواية عنهما وذكر في حقائق المنظومة انه لا يحنث باكل عينها عندهما ايضا اذا لم ينو شيئا واما اذا نوى ان لا يأكل الحب فلا يحنث باكل خبزه والسويق فيها عندهم كذا في المبسوط حسن چلپی

قوله فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق قيل عليه ان السويق جنس دون جنس الدقيق لما يكف الحنطة جنس ودون جنس الدقيق وهو جنس دون جنس الحنطة لما ان الاكل متخذ من الحنطة وقد ثبت اختلاف الجنس بان الدقيق متخذ من الحنطة الغير المغيرة حقيقته بخلاف السويق اذا الخبز من الحنطة او لا لكل اسمها وتغير طعمه وخواصها وحقيقتها بخلاف السويق وبالجملة مبنى الايمان على العرف واكل السويق لا يعد من اكل الحنطة بخلاف اكل الدقيق وما يتخذ منه حسن چلپی

والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء
واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين
فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتوضيح الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة
لذلك يمين بموجبه اى لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب
مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب
الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم
تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا فعلم ان تحريم الحلال موجب ليس
اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى ثمره الثابت به لان موجب النذر
لزوم المنذور والذي هو جائز الترك في نفسه اذا التزم صار واجبا في قضاء النذر تحريم المباح
بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم
ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى
ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث
انه نفس المراد باللفظ فهو مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه باللفظ حقيقة كما
اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع
فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة
من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة
ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص
في تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد
المعنى الحقيقي بالصيغة ولازمه لزم ان يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا
قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال الوارد على مسئلة امتناع الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا
الجواب انما يصح فيما اذا قال نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من
غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي فقط فلا يتحقق الجمع في شيء من الصور لان المعنى
الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع وخاطر
المص بهذا السبيل التوارد والا فقد نقل صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول انه
لما استعملت الصيغة في محل آخر وجب اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة

المهجورة

المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر فلا يتوقف
على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شراء القريب فان الشرع جعله عتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا ما ذكره الامام
السرخسي ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما هو في قول ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت
الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فيحمل
عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء
جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأى
ائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة
في الافعال والعرف في الاقوال قوله يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا
غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان
من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله واستفزز اى استنزل واحرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب
عقلا وهي كون الامر حكيما ونقدس حكيما لا يأمر بابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه
من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه
بسلامة الآلات والاسباب قوله فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن
لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ
لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير
وكذا كل من الامر مجاز للتوبيخ والانكار لا لحقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يحقق الا تباع
شرعا من شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله تعالى انا اعتدنا الآية فان قيل كيف صح جعل القرينة
التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار
انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة
اما ان تكون معنى في المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا اولا واللفظ اما ان تكون خارجا عن
الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج فتسماه الاول لكونه دلالة على المنع عن ارادة
الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لا اختصاص البعض الآخر
بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او زيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ
مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة و

وذهب المص فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع من ارادة الحقيقة
عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق من قبيل دلالة
العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والشك انه لا يكون
ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة القرينة على ارادة الحقيقة في
الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس
عرفا وفي الثامن شرعا فلهذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عقلا او عرفا خاصا او شرعا
من غير تعيين فلهذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روى
مصدرا بانما وتجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله
تع في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا فنفس
هذا الكلام عقلا يدل على عدم ارادة الحقيقة اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال
حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو
الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو
الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى
الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني
على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل
على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب
الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي
فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على انه المقصود
والاهم من بعثة النبي عم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب
الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية و
حمله ابوحنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين
الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا لزم
عموم المشترك والمجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب
بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله
على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها
الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء من كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه
مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المص وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان الثواب مرادا با

بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا مما لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي
ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة نوعيه مثلا قولنا العبد جسم ليس
من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعانيه واما ثانيا فلان القول
بعدم عموم المجاز حال حيث من الشافعي على ما سبق ولو سلم فلانا نقول هذا الحديث
من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنيات واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال
على العموم مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتحقق
عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا
فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض و
كان الغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء ودفع وجوب القضاء او كان
الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور و
هو انا لا نم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على
حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك
كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة
النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المص عن ذلك بانا لا نعني بقولنا
الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى
الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد
النبي عم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة
هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة
المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجمع
وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كالاعمال بالنسبة الى سبب
معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك
ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه
او نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي
فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع
او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ
قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى بحقيقة الكلام فعلى ما نوى والا
فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى

ثمنها كنجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملئى فعلى الاعتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا يكاد ان يشرب الا بادخال اكارعه فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاص اولم يخض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة واله على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق والجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل الحل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة حقيقة عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضده بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب **قوله** واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل اي عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لم يترك لا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان الاختلاف مبني على اختلافهم في

في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى **قوله** او معروفة النسب فيه الاصح بذلك لان تعذر الحقيقة فيهما اظهر والاصح في الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب النبوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان ثمة العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته وليس بتبدل محل الحل واما تحليل التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم نحو قولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف يصح حمله مجازا على الرجل الشجاع فان الشجاعة فيهما معنى واحد فيصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المص من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه يستحق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المولى متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي اثبتناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المولى وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشهور من الغير ولا تأثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المولى وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك

علمت في بيان تعذر الحقيقة في حق المؤمن فقط ما اورده من التردد القبيح وابطال الجميل ودليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اثباته لان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيثبت تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمص كذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المؤمن متعذر ايضا في حكم التحريم قسما او مقابلا بالحكم التحريمي وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التردد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المؤمن وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا **قوله** والعرف يريدان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد بها انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مبني على ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع فلا يمكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا **قوله** وربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فاهل العرب بالركيك واما بغاية الوحشي الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسلم التقصير في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله** واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز دون الحقيقة وبه خرج فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر **قوله** او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام البلاغي من الذكي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح انه علم

علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطا في مطابقة تمام المراد وفسروه بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده في تراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية وبالالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فان قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون المجاز اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المص وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى المقصود باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا وليس للفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح فلا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحروف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف

راجعة اليه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثاله قوله تع فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام فصارت اللام بواسطة استعارة متعلقها استعارة تبعية بمنزلة الاسد المستعار لما شبه بالهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب ثم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك استعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع ثم من ان يكون سبعا او انسانا ويطلق اللام على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يطلق اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له وبهذا استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه ومترتبا عليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل فيصح استعماله في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو ما من شانه ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان منصوبا فمعناه تعقب العلة الغائية فعلها المعلق بها يقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره تعسف تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلة لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان المجرور بها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته تأديبا ولا كما في قعدت عن الحرب جبنا واذا كان معلولا باعتبار دخول اللام عليه انما هو من جهة علته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا بفعال

لا بفعال العلة من حيث هي علة لا يقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض مستعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نم ذلك في العلية الغائية

قوله وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها فكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء الا على ابهام الحروف ونسبتها حروف المعاني لما ببيان معانيها وضعها لمعان تمييزا لها من حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وتركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام والنداء فهي من حروف المعاني والا من حروف المباني الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في الحكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا تدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب لابي يوسف ومحمد ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب لابي حنيفة واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي الفارسي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون في ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاء رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا كذلك جاء رجل ورجل واليه الاشارة في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تساوي الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل

السمك وتشرب اللبن فلو كان مقتضى الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح
الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا
السند لا يمنع المقارنة الآن المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب
في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على نفيها
بالواو طابقنا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو
لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء للا يلزم الزيادة على الكتاب
من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب
فيجب ان يجوز غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء
وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي
لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء على الهيئة المذكورة عقيب القيام الى الصلوة
وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة
فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة
بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال يجب المحل لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة
بدليل قولك غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله تعالى وايديكم عطف المفرد
دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم
ولا تقديم الخبز عاصيا لا يقال يلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب
الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة
اسقاط فكانه هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب
الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل و
لا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم
تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف
عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب
النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما اي السعي استدل على كون
الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة بماذا نبتدئ
فقال عم ابدؤا بما بدأ الله به فهم النبي عم منه الترتيب فاوجبه والجواب انا لا نم ثبوت
وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عم ذلك الحكم منها حتى ثبت ذلك لنا بالحديث
المذكور والنبي عم بالالهام او بوحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله

و هذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل
وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح
عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس
كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما
وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده
للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم
وعندهما المقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب
في مواد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا
واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة
في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان
دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية
بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة
كاملة مستغنية عما بعدها فيختص بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا
كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا
كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف
الثانية والثالثة المحل وهي بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت
به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان
الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر
فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان
زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتعاقب انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق
لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة
على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه
يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة
الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاجزية فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان

ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فدخلت الدار
يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال
ان دخلت الدار فانت طالق ثنتا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة
الوقوع ويقرب من ذلك ان يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل هو عرضة لان يصير
طلاقا عند وجود الشرط فلا يعتبر وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف
فكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب
تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان ما ذكر وجه قولهما مع عدم الجواب عنه
لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار **قوله** وان قدم الاجزية فصح ان يكون
جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة
الكلام بان فرقا بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع
قوله بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه نفذ نكاحها ولا يبطل بالاعتاق **قوله**
فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله**
لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج من غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه
جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من الزوج والمولى ولا يخفى ان ذلك انما يصح اذا كان بدون رضاهما
جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف لابي يوسف وقيل
الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه
جاز اتفاقا ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل يختلف ذكر من يجامع ما لو زوج رجل
امتيه من رجل برضاه في عقدة واحدة وقبل الاطلاع عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما
بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة على قبول الزوج ولو اعتقهما
معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة
حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متوقفا بكلام موصول بحرف العطف بان قال
هذه حرة وهذه حرة او مفصولا بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج
نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق
الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاح في عقدة
واحدة واما اذا كان في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل
امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان
اجاز جاز لانهما لو كانتا حالة العقد واحدة منهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تعلق في

التوقف واحد منهما بالاخرى الاجازة في ملك الاخ بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه
باعتاق الاولى يصير ان نكاح الثانية وانه يبطل من ذلك وان اجاز جاز
نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح
الامة **قوله** بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه **قوله** فجعلتموه للقران حيث جعلتم
العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل
على حمل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاء الرجلان على المقارنة قلت
نعم الا ان مع الانشاء ثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقهما معا **قوله**
سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ
لو كان له وارث اخر لم يتحقق الحكم الاتي لعدم ذلك الابن وجب السعاية ولو كان
له مال اخر وخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بت وكى
قيم العبد حتى لو كان قيمة العبد الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله**
لم يبق الثانية محلا للتوقف اي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب
عتق الاول قبل الوصول عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقهما لفوات
المحل واما قال للتوقف لانها بقيت محلا لان ينكح بعد العبور ورثتها ثمة **قوله** ولا يعتق
من الاول الا بعضه لحاصل ان عند ابي حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية و
المستسعى كالمكاتب والمكاتب عبد لا يجوز عليه ورجح وعندهما يتغير من براءة الشغل لانه يد
اول الكلام يعتق كلا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث
ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير ما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لم يثبت فيما اذا وقع
الاعتاق او الاجازة متوقفا متراخيا مع سكوت **قوله** وقد يدخل بين الجملتين
الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط ونحو ذلك فالواو يفيد
الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما اذ بدون الواو
يحتمل الرجوع عن الاولى الى الاضراب واما الزيادة على ذلك مما اعتبار بعض قيود
الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يأباها
قوله وانما يجب حمل الاخرى على الاولى حكم في مطلق العطف بالواو ولا في عطف
الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير
المبتدا في الثاني **قوله** لا يتقدر مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
قوله او يتقدر مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا يتقدر مثله على ما ذكره البعض

بالخلاف والكلي عليك ان تقدير المتبوع كجاني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد
من جاءني كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون
الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اي الذكورة عبادة محضة
لكونها احد اركان الدين ولان المدبر يجعل المال خالصا لبدنه ثم يصرف الى الغير ليكون
كفاية من العدو ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن تجب له الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره
وهو مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح
ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة
عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله
لكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن
اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا
ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فذليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف
وحده وهو الجلد فان قيل ثم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف
وحده قلت لا وكذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق
ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لانه انما يلحق المقذوف من العار بنسبة الزنا الى انه
حدث اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام
الحسي لكمال الزجر وعموم جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله
ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم
واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة انه في اولئك
هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك
فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الاية وفيه بحث اما اولا
فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا
فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا
عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف
على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون هو ايضا جملة طلبية انشائية مخاطب بها الائمة
فالمانع المذكور قائم فيها مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون
مبتدأ فلا تدخل الانشائية الواقعة موقع الخبر تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو
رأي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وهذه بيانية

بأنه من أن قوله الا الذين تابوا استثناء مما اولئك هم الفاسقون ومن غيره وان القاذف
هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول حقيقة جواب عن سؤال مقدر
محذوف اي اذا كان كذلك فتناسب فانه قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في
وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة
عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انهم يجوزون
من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي تحصيل وضع الماء في كفه وصبه في حلقه والا
والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري وبهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه
واما قوله تع ونادى نوح ربه فقال يانوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب
الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فجموع التعقيب وبعضهم
الى ان مرتبة المفسر يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد مرتبة العلة فاستعيرت
الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الولد سبب
لحرية الحقيقي وهو الاعتاق يصير سببا للحرية الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء فيها
لمجرد التعقيب بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل
العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء
الا انه صح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء يقتضي
القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن
بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه
وقد يدخل في العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام
العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء سببا والسبب متقدما على
المسبب لا متعقبا اياه نحاول اثبات التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول
باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لانه المعلول
الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها
الفاء كالاضياف باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت
عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة
غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون
العبادة حقا له في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بالترك لذهاب وقته

الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا لمعلة بنفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الاشبار

قوله اد الى الفا فانت حر تتعين للحال بخلاف ادّ الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل او القطع بانه لا دلالة لقولك ائتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحكم بان م الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا او حالا مقدرة اى ذا الى الفا مقدرا الحرية فى حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الى الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية متاخرة عن الاداء **قوله** يقع الاول اى فى الحال لانه وان وجد اول الكلام تغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر **قوله** كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فانت طالق لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو فلما جعل هذا فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة بما تم به الاول اعنى المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا مع انه لا يثبت به شىء ثم انه تضمن معنى الجمع والتراخى واذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الانفصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة التعليل المذكور يحتمل الاثبات وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخى فينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخى على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا ليتم الجزء والاثبات **قوله** كان التكلم متراخيا تقدير الجواب عن وليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته ونفيه واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغى ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله و

اثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها فى كلام العدد يجوز للاحد فى كلام ادوم خبر رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل للتغيير صدر الكلام لزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثلثة تفريع على انها لا للاعراض لا للتغيير وجوابنا ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما قرنه اولا لا نفى اصله فكانه قال ولا له على الف بل معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف اخر وذلك بحكم العرف كما يقال سن فلان ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثانى بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير شرط لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثانى والثالث واذا كان العطف ببل تعلق الثانى بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول و تمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو وهم لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثانى متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجىء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وفى الجملة وضعها للاستدراك

ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصيل
المغايرة فاذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها
مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد باختلاف
الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو
سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في
الوقوع بعد النفي والايجاب واما انها في عطف المفردات فنقيضة لها يعني لا يجاء بها بعد الايجاب
ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم
فبل للاعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون مع المعطوف عليه الا
اخبار واحد ولكن ليس فيها اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان ومعه اخباران احدهما نفي والاخر
اثبات وقد يقال انه موجب بل نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل
عمرو انتفى مجيء زيد بالكلية بل هو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله
في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغير في
المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط
يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار
والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا معتدا باقراره لعمرو فيكون النفي مجازا كما
اذا قال له علي الف درهم وديعة والمص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في
زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكره من المجاز بل الاحتمال هو انه وان
كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لعمرو بيان تغيير
لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترتبا
لان النفي ح يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكه لعمرو لتجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا
اي فاذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانه اشتراها منه فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم
قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه
لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه
الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت
الملك لزيد وانما صح اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا لانتقض القضاء وصار الملك
لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فا

ما فصل اي مقارنة الكلامين حيث يتوقف اول الكلام على اخره بناء على وجود المغير فكانهما
جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا
لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت وانه في حكم المنافي
لان التاكيد بانواعه من المؤكدات المؤقتة فيصح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيجعل عليه احترازا
عن الانكار واما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه يصير الدار لعمرو المقضي
عليه لاتفاق بكر وزيد على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة
الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كان لي قط
نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيتناول قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده
المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات
الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق واللازم
الشيء متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كانت لي قط متضمنا لامرين احدهما ابطال الاقرار
لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع
ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله
ثم اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو
وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد
قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يحوج الكلام السابق بحيث
يتوهم منه المخاطب عكسه ويجوز فيه تداركه لا ما ثبت في مضمون الكلام السابق ولا انتفاء
هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصبت حيث حمل على وقوع الخطاء
في السبب فنفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن
اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح على اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا
لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل
صرح بذلك في جامع فخر الاسلام وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد
بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد ثبوته مقيدا بقيد
اخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المنعقد بمائة فاذا ابطل سوى حتى
ينعقد بمائتين فهنا هو نكاح منعقد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل قوله او لاحد الشيئين
ما انهما ما يعود من مفهومه ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جمعا يفيد حصول مفهوم احدهما
وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك

لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرق ذلك بان وضع الكلام للابهام فلا يوضع للشك حتى يحتمل
في محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون للشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي
احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون للتشكيك السامع مع العلم في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار
النصفة مثل انا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان
المتبادر منه الى الفهم هو الشك ومن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع
منه لانهم لم يريدوا الا انه متبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من وضع الكلام للافهام
على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى مقصود
افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف
الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء ما في الامر للتخيير او
الاباحة والتسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين الاية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير و
الاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق بينهما هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان
بواحد وفي التخيير يجب وحيث كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا
او ذاك يمتنع الجمع ووجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة
ووجب الامر واحدا كما في خصال الكفارة يجوز الجمع لحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على
سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا
لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي
وهذا معنى كونه انشاء شرعا او عرفا واخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء لان الايجاب
الاول انشاء وانما تردد مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في عين احدهما والعتق انما يتحقق في المعين
بالبيان فيكون في حكم الانشاء **قوله** ايهما تصرف صح حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر
بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل **قوله** وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية
والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيقصد مقابلة الغلظ
الجناية بخفيف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في موضع
الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي
عن ابن عباس ان النبي عم وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرائيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل
ولم يأخذ المال قتل ومن لم يأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلافه ومن جاء مسلما يهدم

يهدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية غطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ
المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجري
على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه
فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حد والقطع الطريق على قوم
يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم
فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيجب قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال
حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه
الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع
ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل
الاتحاد من حيث انها قطع المارة فتقتل وتصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب
القطع وسبب القتل فيعزم حكم السببين وقد قطع النبي عم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم
وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض
الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج
به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون او لاحد
الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه لغو
اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم
يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما
يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه
انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال
ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من
الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر
على التعيين بخلاف ما اذا قال لعبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير
ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبده
الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطف الثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير
في الاولين ليعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك
الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر

الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول
والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال
هذا حر او هذان كما لو حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا
لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المص هذا محتمل الا ان ما ذكره ارجح لوجهين
تعرفت بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو
لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر اخر لان العطف
للاشتراك في الخبر المذكور ولا لاثبات خبر اخر مثله لا لاثبات خبر مخالف له لفظا وهذا
بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصح ما ذكره
سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر
نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف جعله المص سببا للاولوية والرجحان
ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل عتقت هذا او هذا وهذا بل مقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين
الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني
فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول
لا نم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ
واما لزوم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا
نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة
بتقدير المثل لان الحرية الثابتة بكل يغاير حرية الاخر كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض
بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله وهذا ليس
بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فلا ينافي التغيير مطلقا بل
بوجه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان الاول يحتمل الثاني وحده وبعد تشريك الثالث
مع الثاني بعطفه عليه لم يبق ذلك بل يحتمل الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان
مغيرا توقف اول الكلام على اخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او
في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد
الامرين غير معين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تع ولا تطع منهم
اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو
ما نفيت لفظا احد فقد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه
احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمز

وبهذه الحيثية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ابدا واحد
التثنيين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر
بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي عند ... مع الاضافة مبهم غير معين
قال ابن يعيش وفيه احد من الابهام الذي في واحد نقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير
معين وهذا الشكل مستعمل جامع وحتى انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان
موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديهما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والذي كان
عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا نم انها من دلائل العموم هكذا وقوعها
في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يعبر
او بواحد منكر غير مضاف كما ذكره المص الا انه لا يصلح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله
فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة
اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى
لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول وبمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان
او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا
للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما
لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا انه يدل الدليل اعلم ان او اذا
استعمل في النفي بمعنى احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة
حالية او مقالية على انه لانتفاء احد النقيضين فح يفيد عدم الشمول كما ذكره رحمه في قوله تع
يوم لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا فانه يدل على
عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي
امنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم تحمله على عموم
النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا لم تقدم الايمان ولا كسبت خيرا في الايمان لانه اذا
نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فتجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع
بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي
المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي و
سلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة
للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك
والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص من انه اذا كان للاجتماع ما يغير في المنع

قوله ومثله اكثر من ان يحصى ... [illegible]

لعدم الشمول والا فشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا او هذا فهو لنفي المجموع مع انه
لا مانع للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل
هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه
مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او
والتحقيق انها لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا
كما قالوا انها في الخبر للشك والمعنى فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمنع
الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا
لم يحنث وقد لا يمنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما
اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ذكر المحققون ان صورة
الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم
يأت بالمأمور به اولا اباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما
اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيره
انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه
الزوجة او تلك **قوله** وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن
قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية
هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعارا لحتى والمناسبة
ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية
قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه
يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه
بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله ليس لك من
الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم
او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض
والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله
لا ادخل الدار او ادخل تلك الدار بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب ليعطف
عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث

دخل

[illegible]

حنث ولو دخل الثانية او لا بر فيه بيمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال انه يتعذر العطف من جهة ان الاول منفي لم يمتنع فيتعين

اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال ان دخلت بك بالرفع كان عطفا لا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين

عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع الفعل في

النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا وعمرا وبهذا ظهر ان الحق قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة

للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان الجناح اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب

الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا وحتى تفرضوا اي ما لم يوجد المجامع فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها

سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل لما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها

في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف

عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه وقد يجوز ان يتعلق الحكم

بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب

والاصل حتى الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة

بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جواب لمحذوف اي فيها ونعمت والمعنى فرخص بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة **قوله** فان دخلت لا افعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد

السببية والمجازاة وقد يكون لعطف المجرد اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية و

يترتب

والاول هو الاصل فيحمل عليه الكلام ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما
بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال
يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فان المنع من
دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى
ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم قوله
والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني
اي للفعل الواقع بعد حتى يكون بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه يكون
مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا كقوله اسلمت كي ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام حدوثه فهو
لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام فيه اكثر واقوى وبهذا
يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود
الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة فحيث
احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه قوله والا اي وان لم
يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في الحلوف
عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف
عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف
يشترط وجود الفعلين لتحقق الترتيب ولتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى يصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو
اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر
ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان اخر الكلام وهو التغدية لا يصلح للانتهاء الاتيان
اليه بل هو داعي الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن ضرب المدة
يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان
لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد و
الاخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان
المالي والتغدية تصلح للمجازاة عن الاتيان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النوع
كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا اما جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي
على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا تحمل دون المنع والتعويل على القرائن
ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية

قوله فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اي للثبات ... حسن چلبي

قوله وبهذا يظهر فساد ما قيل ... صاحب الكشف ... حسن چلبي

قوله لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ... حسن چلبي

قوله وما ذكره المص اقرب لان الاتيان يحتمل الامتداد بتجدد الامثال ... القائل منشأ الاتيان حسن چلبي

قوله لانه احسان بدني يعني اذا كان على وجه التعظيم والزيارة لا على وجه التحقير والاهانة حسن چلبي

فلما

فلما تعذرا السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى
لمكافاته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي
تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص الى شخص مثل اسلمت كي ادخل الجنة و
حتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص
سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى
الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المص انها بمعنى الفاء للمناسبة
الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر
والا فلا حتى لو لم يأت اصلا او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في شرح الزيا
الزيادات وشروحها ان الحكم المذكور كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي
للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث
لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت
الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد
ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى من
بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من
بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقت الغداء فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ
والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
وح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الوقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير
متراخ عن اليوم لان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات
الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب
حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي فيفسد
المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخترعوا يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف
من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها
لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب وكونها للتعقيب شرط الغاية
ما يستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن
يؤخذ عنه اللغة فيكفي بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء
وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم لتكون موافقا
بما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارا لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام

قوله وفيه بحث لان المذكور ... حسن چلبي

قوله وقال فخر الاسلام اذا قال في فصول البدائع ... حسن چلبي رحمه الله

قوله باثبات الالف ليس بمستقيم ... حسن چلبي

قوله فيكفي بقوله سماعا ... في الهداية وغيرها ... حسن چلبي

العبارة لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب
ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب مع عدم تراخ انسب تعين هذا الدليل او الاشارة
لا تراخي عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت
اذا التصق مروري بمكان يقرب منه زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم
كتبت وتنوعها مجازا وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة
بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان
المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب
من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات
وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق
هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات
فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا او
لو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه
حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل
القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال لكونه
سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ
يجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا
الا خروجا ملصقا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا خرج منها البعض بقي ما عداه على
حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل الا ان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لان المنفي
من لا اكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه لا يقال ان قولنا لا
اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق
على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمنة والاحوال فظهر ان ما ذكر في
الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيتم ليس كما ينبغي **قوله**
والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه
كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما تناوله الصدر
قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول ههنا وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن
لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف
حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين ينبغي هذا الوجه سالما عن المعارض و

وبث زبدة المبسوط الى الجواب بان قولنا الا ان اخرج مجاز في الكلام مستغن بخلاف قولنا الا ان اخرج
ان اذن لك فانه محتمل لا يعرف له استعمال وان وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى
ان ذلكم كان يؤذي النبي عليه السلام **قوله** فالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف
فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب
فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود الصاق الفعل
واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا والاثبات صفة الالصاق والمحل
وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك يحصل
ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي و
لهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ
قد ظهر ان المراد التبعيض ثبت ان ما في اعتبار قدر ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال
في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس المراد الحصول في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض بالاتفاق
بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم
تأدي الفرض بما يحصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب عنده فصار بخلاف
مبنيا في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليدين في التيمم مع دخول الباء
فثبت بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين ولان التيمم خلف
عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا **قوله** وتستعمل
للشرط يعني قد تستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على
ان لا يشركن بالله اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال
بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء
لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح
قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا
كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليه بدلالة الحال وعنده للشرط عملا
بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف لان
اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط
وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء منه بازاء
كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت الشرط والمشروط

بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط وتاخيره عنه بعكس ملو تقدم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يجوز المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب نصفها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتني فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء الطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا تلزمها بعض الطلاق حتى **قوله** واما من فقد تكون للتبعيض او للتبيين او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت الى شهر من حملا الثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التأجيل فذلك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل من النعوت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية ان كانت في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وحقيقته ان الى انتهائية تجاوز الى يقع على اول الحد وان توغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفصل المعني بان الغاية اما ان يكون غاية في الوقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للراس اولا كالبستان للحائط وهذا فان ايات الغاية اذا كانت غاية بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها غاية بنفسها فلا لكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها ان تناولها الصدر يدخل سواء كانت غاية بنفسها او لا في مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند المعني وان لم يكن غاية قبل التكلم فان تناولها صدر الكلام او لا فان تناولها تناول اليد المرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد من الاستطاعة وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيجزم الوصال الوجوب لانقطاعه بالليل لان الصيام لا يجاز عادة عرفا وان كان لاختصاصه برمضان

فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره **قوله** وان لم يكن شرطا جواب الجملة الاسمية التي مبتداها قوله صدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء يكون قوله كذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم ولغيره فلا يكون جزاء قوله وان يتناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لانه فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم ان معظم المراد تبعه **قوله** وللتحسين وليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وانه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرات الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولك قرأته الى باب القياس مع ان الغاية في جنس المغيا والثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف قائله فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة والثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع وقد اختار القوم لان الصدر يتناولها وقد اختار اولا انه لا يدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع **قوله** فهي غاية للاسقاط لما كان المجمع عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة لها على الدخول او عدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه فيشتبه عقلي الزراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عليه السلام الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل الى الرافق فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور ولا خفاء في ان الامام انما يجب اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان بالا بلفظ واحد والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى العشرة يدخل الاول ضرورة على الوقف ولا الى الثاني لابناء على امتناع وجود

الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه الموضوع بالعارض فان الواحد جزء من
كل عدد ولكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء
مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه مما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث
وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منهما واحد وليس بجزء
مما بين الواحد والعاشر الا يرى انه لو قال له علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين
تدخل العشرون مع انها ليست بجزء من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد
جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك
كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة له علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا انضم اليه عشرة
لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع
في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين
واحد الى عشرة فليتامل ولا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وبه الثاني اول الغاية
وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى
ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فتقع طلقتان ضرورة بخلاف انت
طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت
الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما
فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين الموصوفين وهذا كما يقال
ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن
ولا يدخل الاخر عند ابي ح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب
وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر
الا بوجود التسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين
وذلك بالوجوب وقد عرفت فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة
وقد حاج الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين
ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر **قوله** لما ذكرنا في الرابع متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم
طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط
لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو
الاصل في كلمة الى وقد سبق في كتاب الى شهر انه متعلق بما جلبت الثمن وعدل المص عنه
ههنا الى الا اطلب الثمن لكونه نفيا فيتحقق التناول اذ ربما نازع في كونه ثابتا قبل

مؤبدا فان المقصود منه التزيين وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك
ابنا عالما وقع في كثير من نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان جميع اجل وبين و
الصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون
ان الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجال اليمين
فان شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد
وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل
في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع
الغاية شكا **قوله** في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا
مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او
تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة تقتضي
الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب
كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه لا ببعضه بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق في
الصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في
انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق في
قضاء ايضا لكن اذا لم يكن له نية كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف
هذا ما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء و
كذا غدا او في غد حيث يكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله **قوله** تطلق حالا لان المكان
لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح
لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يريد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف واستعمال
المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر
موضع الزمان فانه شايع وعلى استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة فيصح
فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود
الدخول للمقارنة فاثبت في قوله معنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع معه ويظهر
الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك **قوله** فلا يصح التفريع على كونها عند الاستعارة
للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة
ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بخلاف انت طالق

قوله فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا فيه بحث لان علم الله تعالى متعلق بجميع الممكنات على ما هو عليه لان العلم تابع للمعلوم كما تقرر عندنا ... بالجزئيات ... المعلوم واجب بان التغير انما يلزم في تعلق العلم ... ان يكون انت طالق في علم الله ... اذ يقصد انت طالق ... تعليقا ولا يقع في الحال لان العلم بوقوع الطلاق موقوف على وقوعه ... السبع ... بالعلم التصديقي والثاني بالعلم التصوري فاذا حمل العلم على المعنى الاول يكون تعليقا له ولا يقع الطلاق ... يقال بعدم الذكر لتصوره حسن جلبي

انت الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا لكان العلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يقع انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال بل يصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والا فهذا لا حاجة الى حمل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك كما في قبل القدرة انها شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله الحبيب بانها بمعنى تقديره فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فمن ان هو من اثار القدرة بمنزلة قولنا هو من المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام للكلام اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر ثمرته في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن ومن ههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلعت الشمس قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله الواحدة ولو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شيء اما الواحدة فلكلمة الاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم

قامت

قوله لم يكن هذا المعنى في معلوم الله فيه بحث اذ قد ذكر اولا ان علم الله تعالى يتعلق بجميع الممكنات فعلى تقدير عدم وقوع الطلاق كيف لا يكون المعنى المذكور في علم الله تعالى مع انه من جملة الممكنات اذ بتلك مراده لم يكن وقوع الطلاق في علم الله بل عدمه ثبت فيصح يرام فحققه واو الا الرام من عدم كون قوله انت طالق تعليقا حسن جلبي

قوله فينبغي ان يقع وفي رواية الكافي انه يقع حسن جلبي

قوله اجيب بانها تقدير الله فيه بحث لان المسئلة فيما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق في قدرة الله ... الجواب انها لا تطلق لانها بمعنى تقدير الله ... اذا قال نويت ذلك فينبغي ان لا يصدق قضاء لانه تخفيف له ... حسن جلبي رحمه الله

قوله وفيه نظر اذ لا ترجيح ان الاول اقرب الى الحقيقة والشيوع لان استعمال القدرة في المقدور غير مشتهر بخلاف استعمال العلم في المعلوم واما حذف المضاف فشائع ذائع كذا في فصول البدائع حسن جلبي

قوله وهذا مخالف لما في النوازل اشارة الى قوله ولو لم يقيد باليوم في التمثيل او وجه المخالفة ان كلام النوازل في صورة عدم التقييد باليوم يدل على عدم وقوع المعلق بالشرط الثاني اصلا وكلام المنتقى يدل على وقوعه قبل الموت حسن جلبي

نامت طالق ثنتين قبل مضي اليوم ولم يطلقها طلقت ثنتين ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبيل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا يطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط والقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة وفي مسئلة المنتقى علقت الثنتين بعدم مشية الله التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل عليه ما ذكر انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بناء الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه في معنى وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثنتين مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيهما من اسماء الظروف ما يكون فيهما معنى الشرط ضبطا للادوات الشرطية في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عايد اليها وقبلها واحدة صفة للوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا لها اذا قال معها واحدة ثبت ما قصده بقدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان الماضي يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تصحيحا للكلام وقد تبين ان القبلية والبعدية لغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم وبعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذا لدرهم بعد الدرهم يجب وديا **قوله** عندي الف وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ لما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا خفاء انه تجوز وتغليب للاضرورة في حل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط

قوله وفي المنتقى لم يعد ذكر الطلاق بعد ما جعل الشرط الثاني حيث لم يقل وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بل قال وان لم يشأ الله فانت طالق ثنتين حسن جلبي رحمه الله

قوله بعضها حروف لم يذكر فيه من الحروف الا اذا وهي ان وجمع الحروف لمناسبة اسماء حسن جلبي رحمه الله

قوله ظاهر كلام فخر الاسلام حيث قال بعد قوله باب حروف المعاني ومن هذا الجنس اسماء الظروف ثم قال ومن ذلك حروف الشرط حسن جلبي

قوله الا وعندي للحضرة لعل هذا على حذف المضاف ان جعلت لام صلة الوضع المقدر اي لمكان الحضرة لان الحضرة مصدر وعند ظرف لا مصدر وحذف المضاف شائع ثم المراد من الحضرة اعم من الحضور الحسي نحو ما اذا ... عنده والمعنوي نحو قال الذي عنده علم من الكتاب ...

اى من غير اعتبار ظرفية ونحو ما كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون
وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة
قوله فيقع في آخر الحيوة اى حيوة الزوج والزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع
المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل في موت
الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ
لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند
التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه
حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق حكما لم يثبت والعجز
انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان
يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون
ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويجوز استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها
واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه يسمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وجاء
الحيس المتخذ وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع و
يكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك
خصاصة فتجمل اى ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او
اكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر فقد كنت فيه ثمرا متمولا متجملا متعففا متدينا
فالان صرت وقد عدمت تمولي متجملا متعففا متدينا اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت
الان آكل شحم مذاب شارب غفافة اى بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر
الاسلام وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي
جوابه ظاهر عند علماء المعاني حيث اذا كثر استعماله في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة
وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة الخصاصة
كانها لا شك فيه لتتوطن النفس على ذلك فيأمن من مفاجاة المكروه وعند البصريين
اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرف
من اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ
ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه
حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط
معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجي بخروجك

او وجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات
معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي
يحمر فيه البسر فيفيد تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم خرجت اليوم
وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان ثم الجزم الفعل بها اذا لا يجوز الا في ضرورة
الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما
استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع كثير مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط
من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول انها لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن
تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ
المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني وكل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ
في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت
يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز
حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل
فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله
اى دخول اذا انما يجوز لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها او عند نزول
الحادثة او منتظر لا محالة اى يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت
فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو
من جهة انه قد يستعمل في الاقرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل الفعل المضارع
واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل
في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك
خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان كلمة متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى
تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب
انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا
فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فصار اذا
مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض
للشرط على ما جوزه الكوفيون قوله واحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت
طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع
الطلاق الا في آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وخارجه

ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف اذا زيد عليه ان شئت فمتى ما شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك نجوابان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى الاصل شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة

قوله وكيف للسؤال قد نظر في سياق الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين او على ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ثبت في بعض العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال لها انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صار مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لانه معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت ثم استعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على انت طالق باية كيفية شئتها من الجهات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت في الحال مجازا كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع اي الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بتبرع الى بعض

قوله اما العتق فلا كيفية له قائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما بائن من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي ح ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة

قوله ويطلق في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما يدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل فيقع العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بانضمام اليه وقد يصير الحرمة غليظة بما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض

الا مشتبها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي
وكيف يفيد تفويض الاوصاف قوله وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها
كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف
من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تع كيف تكفرون بالله الاية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله
ضرورة انه لا ينفك عنها حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات
الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن
محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه
كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق
الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص منها ابتناء ذلك على امتناع قيام الوصف بالوصف ففيه نظر
اما اولا فلانه لا وجه لتخصيص ذلك بالغير المحسوس واما ثانيا فلان الاصل في الغير المحسوس لا يلزم ان
يكون عرضا ويكفي ردهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه
لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام
احدهما بالاخر او ما بقي اخر فلا مدخل لامتناع قيام الوصف بالوصف في ذلك واما رابعا فلان
عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بالمشية انما هو خصوص
الكيفية **قوله فصل** قد سبق تفسير الصريح والكناية وهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج
الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق اوقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في قوله انت
طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها
من دلالة الظاهر الحال ليزول ابهامها من استتار المراد والتردد فيه **قوله** ولاستتارها
اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب
القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت وانت زان بخلاف جامعت فلانة
او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به
فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه
جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب
يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان يريد به ان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض
نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم
من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي **قوله**

قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق
المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة
بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ
ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة
النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت
لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح و
يقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم
كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريدان معانيها
اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان مراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان
من جهة المتكلم وهم مصرحون بان ابهام جهة المحل يبهمه مستترة ولم يعتبروا الكناية الا ما استتر فيه
المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى
الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد استتار المراد
ملذا قال المص انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف
وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى
معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول
القامة فيراد بالبائن معناه البينونة ولا يجعل انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان
المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات
على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك
لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به
حتى يجوز الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق
رجعيا ولا ملزوما له لان البينونة قد يكون عن غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا
ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة
حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه
لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل
النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد
او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء

قوله واحتاجت الى النية لا يخفى انها وان كانت صريحة الا انها شابهت الكناية من حيث ابهام المحل ...
... حسن چلبي رحمه الله

قوله الا بما استتر منه المراد فهذه الالفاظ تسمى بهذا التفسير كنايات مصطلحة عندهم فيتبع اصل السؤال ويندفع الجواب حسن چلبي حسن چلبي حسن چلبي رحمه الله

قوله ولم يشترطوا الخ حتى يندفع السؤال المذكور اعني لزوم وقوع الرجعي بها بان اللازم اعني البينونة مرادة الكناية فلذا يقع البائن حسن چلبي رحمه الله

الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة قرينة المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق مطلوب المراة على صفة صح

قوله فلا يتاتى ذلك اذ البينونة واقعة قطعا وجواز ارادتها لا يستلزم وقوعها حسن چلبي رحمه الله

قوله لا يقال اللازم الخ جواب عن سؤال يجب في الكناية المصطلحة كون المعنى الحقيقي لازما ومتبوعا معا وكلا الامرين منتف ههنا فلا يكون كناية مصطلحة عليها حسن چلبي

قوله وههنا بحث يمكن ان يجاب عنه بان يقال ان البائن انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة ... به الطلاق بصفة البينونة حسن چلبي حسن چلبي

قوله وهو انه لو سلم اشارة الى المنع بناء على مذهب البعض وهو الاكتفاء بجواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية حسن چلبي

علماء البيان والبلاغة ان هذه الالفاظ ليست بكنايات على الحقيقة اذ ليس فيها انتقال
من لازم الى ملزوم بل لم يستعمل في معانيها الحقيقية اذ ما المراد بها البينونة والحرمة والقطع
لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة
في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه
ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل بها الى الطلاق
الملزوم الا انه لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وتبين و
بيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم والدنانير او نعم الله عليك وما يعد
من الاقراء والمراد ستر ما نوى ما يعد من الاقراء تثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة
ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات
واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون
لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها اما
اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء بل ينتقل
منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا
عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم لم يعتبروا
التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر
ذلك جعل مجازا واما في عبارة علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به او
على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجاز بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه
مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر
في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في
اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه
ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث
حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال انا اعتدي من باب الاضمار اي
طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة
وفي غيرها يثبت الطلاق علاجنبية ولا يجب العدة **قوله** وكذا اي مثل اعتدي استبرئي
لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل

قوله وظاهر كلامه لانه صرح بان قوله الا في اعتدي استثناء من قوله فيتطلق وهو ناظر الى ... قوله فيراد لبائن ... موجب الكلام ... الا انه ليس ... حسن چلبي

قوله قد يكون لازما متقدما وامثاله فيما تقدم المراد باللازم هو بمنزلة تابع الشيء بحسب القصد وان كان في النظم بحسب الوجود حسن چلبي حسن چلبي حسن چلبي رحمه الله

قوله لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة وفيه بحث لان الكناية لا يتوقف على جواز المعنى الحقيقي بل يتحقق حيث يمتنع كما مر تحقيقه حسن چلبي حسن چلبي

قوله واجيب بان الشرط الخ الجواب يصلح جوابا عن طرف عامة الفقهاء المكتفين في التجوز باطلاق اسم السبب على السبب بالاختصاص المذكور لا عن بعضهم القائلين بالقاعدة المذكورة التي ذكرها المص في بحث المجاز ... الجواب ... جميع الاقوال ... ان السبب العلة مطلقا كما يقال النكاح سبب ... والطلاق لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه الفقهاء والدخول شرط فلا يرد تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها واستفادة الحكم للعلة يجوز مطلقا حسن چلبي

قوله مختص بالطلاق لا يوجد في غيره فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة كذا اجاب الامام حافظ الدين في كشف المنار وهذا اصح على مذهب الامام ... حيث جعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم واما على مذهب صاحبيه حيث جعل خلفا عن الحكم فلا ... اذ هذا الكلام لا ينعقد لحكم الاصل اذ لا يتصور وجوب العدة قبل الدخول فلا يصح ان يكون خلفا عنه كما في يمين الغموس فانها لما لم ينعقد لافادة الاصل وهو البر لم ينعقد للحالف ... قال ... كذا في شرح البديع ... حسن چلبي

ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون تستزوج امرأة اذا نوى ذلك ثبت الطلاق اتفاقا
والمباحث المذكورة في اعتدى آتية مهنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعا او منصوبة
او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال ومتوحدة عندي
ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى
عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكنايات بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف
لكنه كناية باعتبار استتار المراد به **قوله التقسيم الثالث** للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه
وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه
مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل
سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين
وقد مثلوا للظاهر نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة
الآية فتكون الاربعة اقساما متغايرة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان
المشهور بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي
يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل اي احدهما وان لا يكون شيء من الخاص نصا
وفي المفسر احتمال النسخ ويجيء في كلام المص ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح انما صرح
الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في
عبارة العموم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على
ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه
لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهم منه من نصصت
الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالكلاف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله
حتى تسد باب التأويل من قولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار انكشاف ودليل تصيير المعنى
به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة
فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد و
حمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا
والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح
حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل

يحتمل في زمن الوحي نسخ العقلاء بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض
يسمى محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء المحكم مأمون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته
فالمحكم يمتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم
زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام
وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر في الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة
الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه
بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون
بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال
التأويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او تقييد الدوام والتأبيد **قوله** كقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يجعل ظاهرا في
معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة
القائلين بتماثلهما او ... الاخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر
وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات
هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر
للوجوب لانه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع
واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه
الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على
كون هذه الآية متأخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد في شيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك
الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عم بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية
من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة
ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن
مثل قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران الاولان اورد لكل من المفسر و
المحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم
هو قوله والله بكل شيء عليم وفي التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال
النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى
والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون
المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين بل اريد عدم احتمال النسخ

باعتبار لفظ يدل عليه وباعتبار محل الكلام فقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الاخبار
لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط
احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا
فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم زاد وضوحا
فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا او قوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون
محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المورد
فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تع فسجد
الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان
الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من
الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية وبهذا يتناوله الامر في قوله تع واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص بل هو بيان ان قوله تع قاتلوا المشركين
كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما
بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره فيشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم
قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض
حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان
الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق
ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده
دليل قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل
الظاهر مثلا على احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق
الاربع من غير المحرمات وقوله تع مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع
فيحمل به وقوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها
للتوقيت وقوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيحمل به قوله واذا خفي
اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك
المراد بالعقل او لا والاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك
اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل
ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل

والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه
بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا المعنى بنفس اللفظ فوق
الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا
للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه من المعنى
الذي يتعلق به الحكم يثبت فيه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته
فله مزية على السارق في معنى السرقة وهو الاخذ على طريق الخفية فيقطع وان كان لنقصان
في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع قوله
وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء لا يجب اولى
من العكس لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك
في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف
اليق وترك المبالغة ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق
بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا فلا اشتباه
في حق داخل الفم والانف كاشتباه السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل
قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان
معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع
ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة
عطف على قوله الغموض في المعنى كقوله تع واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي كونت
من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير
لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة
لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفي المراد منه بنفس
اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم
كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا
كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء حروف يجب ان
يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان
مدلولاتها حروف او لان الحروف تطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل
العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل

النص على ثبوته لله تع مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في ذوات الخلق
العدل تع لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك
كيفيته ولعضهم يحمل المقطعات اسماء للسور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل
الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر فيه مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه
وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تع بانها صفات كمال في الشاهد والباري تع موصوف
بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه
تع فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصا
في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو اهل للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستتر
والله تع منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او
لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه
الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج
الى الجهة والمقابلة بدليل ان الله تع يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية
بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل
المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف و
الاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن اشكاله ولعل في المشكل الكثير وحكم المجمل الاستفسار و
طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة
وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عم خرج النبي عم
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية
ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع
اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله
تع ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل
المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكرت الله تع من الغرام متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين
الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا اشتباه استر الاسهم
وتشكيكهم يحمل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تع فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله ونيله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك
حظ الراسخين بقوله تع والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي نصدق بحقيته وسواء علمناه
او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في الوهبة انه لو قصد ذلك لكان الانسب بالنظم

قوله والوجه مجازا عن الرضا وانما جعلوه مجازا عنه
لان اثر الرضا يظهر في الوجه غالبا بالبشاشة والبشر حسن چلبي

قوله وفيه نظر اي احسن ان الاليق بتقريره كذلك ليس سبب الذي في قلوبهم
زيغ ذكر معهما في القرآن بدون اختصاص وفيه مبني على كونها اما ههنا تفصيلية
ولا دليل عليه وبان الناس اما جهال او علماء ولا حظ للجهال فيه حتى والعلماء
اما الراسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم واما الذين يتبعون فاذا تبين حال الزائغين بانهم
يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ويعلم حال الراسخين منهم ...
والتوقف ... الخ حسن چلبي

بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين
بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه بعطف الراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون
يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل
وكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة
الفعلية صالحة للاستيناف من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا
من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس **قوله** فكما ابتلي لما ذهب بعضهم الى ان
الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا
وخصص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه
ابعد من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى الانفراد
بذلك دون غيرهما مثل جاء الا زيد وعمرو اي لا بكر وخالد اشار الى الجواب بان فائدة
الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن لضرب
من الجهل لانه في العلم غاية ما يمكن فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لان التكليف للجاهل
الذي لا يعلم شيئا فلراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ
اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها
جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل من ائمة الاوقد تكلم العلماء في تاويلها في غير كثير من الحديث
وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم
في المتشابه لابطال آرائهم وبيان تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول
والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول
الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن
طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع
نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه
ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو بحسب المعنى
ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر
من ان اللفظ لا يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية
والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة
لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات

المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود
مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على
عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات
فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم
المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية
غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نم ان الامور
المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم
عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحو كقاعدة رفع الفاعل
ونصب المفعول وكقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات
لان مبناها على الاستقراء قلنا لا نم بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي
يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل
الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعاً
ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية
الدلالة على ان الاصل هو المراد بوجه يعلم قطعاً ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة
التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعياً لانه
خبر انضم اليه قرينة دالة على ثبوت معناه قطعاً وهي جمع رواته عدداً يمتنع تواطؤهم على الكذب
فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعياً **قوله**
وقد اورد وافي مثاله هذا على تقدير ثبوته يصدق لمجرد التقديم لا التقديم القادح في قطعية
المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما معاً شرط واحد ولا يتصور
افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن
هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان تشبيه البراغيث في شدة نكايتها
بالعقلاء تستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي
يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم والآية
لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض
اشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لابتنائه
اليه فلو عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل
قوله ومن ادعى ورد بطريق المعارضة دليلا على قول بطلان قول من زعم ان لا شيء من

قوله ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز يتوقف عليه لانه يحكى ان يقطع ولا معناه التحقيق ما هو وانه يمن يعتذر اذا ذكرنا ام اما معرفة المعنى الموضوع لم يتوقف على الاستقراء حسن چلبي

قوله على تقدير ثبوته يصدق ان عدم تعين التقديم لاحتمال ان يكون الذين ظلموا بدلا من اسروا او منا علانية بالذم ابتداء بيان فاعلية او منصوبا على الذم او النصب بتقديره حسن چلبي

قوله وتوسيط هذا الكلام يمكن ان يقال مراد الشارح التوسيط في الشرح التنبيه على ان ذكر التقديم يكفي في المقصود وانما ذكر التأخير لاجل ما في المتن وكونهما قرينين في كلام القوم حسن چلبي رحمه الله

قوله ولا يتصور افتراقهما منع ذلك بان التقديم يتحقق مع بقي الثاني عن الشيء الثاني لا تأخير لغير فيما تقدم فعلم ان التقديم انما يكون بدون التأخير وقد يجاب ايضا بان الغرض قد يتعلق بالتقديم فيكون هو الملحوظ قصدا دون التأخير وقد ينعكس فيكون هو المقصود من البيان وان كان متلازمين فنبه المصنف بالتوسيط على هذه النكتة حسن چلبي رحمه الله

من التركيبات اي الادلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع
بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما ثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان
كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت
في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما
باطل وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع
بواسطة دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالحكم اي كالعلم الحاصل في المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل
قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا
بنفس النص اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان
الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما
ذكره المص المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزؤه او لازمه المتأخر او لا
كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة و
الثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في
ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ بمعناه ان الحكم في المنطوق
لاجلها فدلالة النص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فلا اقسام المذكورة
صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة
او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص تفسير الدلالات على ذكره مفهوم من كلام القوم و
ماخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم كرره
بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فيتبين ذلك بما ذكره القوم
في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وما كان مقتضى كلامه
ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر
اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولم يتعرض لامثلة ضرورة ان الاشارة
تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول
ان كلام المص مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له
جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة
في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمته

الربوا والى الجواز انه كحل بيع الجلون مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى اللوازم كانتقال الملك
ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد عقد في الربوا وفي كلام
بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا
كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة
النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون
من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو
اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص في قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع
ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي
للوضع مدخل فيها في الثلث ولاحتمال ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص كثيرا ما
يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يجب
باشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة
اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد
لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين
بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا
خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في
الدلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين
ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى
العالم بالوضع وعند المنطقيين معنى الاطلاق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله
وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم
المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر كنسبة
العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت
اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها
كما تدل الشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اي المعلول فانه ما يدل على علته بشرط مساواته
لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله
بالنار او القمر والمطرد ولكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وصل نفس النظم الدال على الملزوم دالا

والأعلى اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم
المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تابعا لها ومثبت المعلول ليس بمثبت
للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيجعل ما يقابل
المعلول كاللازم المتأخر ثابتا بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يجعل ما يقابل
العلة كاللازم المتقدم ثابتا بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين
بدل من قوله ولذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية
وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر فقد الملك لا الحجر والاحتياج وبعد
البد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فيفيد اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار و
اموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء
بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن
اموالهم بالكناية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا
الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة
ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار
والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى
الخلاف فقيل هذا الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع
له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا
قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا حلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما
حقيقة مع ان القتل في حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي
جعل فيه اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة
وقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق ما فيه
سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم
وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من
الاقسام الثلثة قلت جعله بعضهم من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب
جزء من معنى الفقر وعدم ملك شيء وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما
خلفوا والظاهر انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق
الفقر وعدم ملك شيء فالظاهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا قوله
فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير

بابنا بالاشارة لان قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استغنا عنه الوالدة
نثبوت استغنائها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير ينبني على ان
هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان
نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد يتضرر بها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس
النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عايد الى الوالدات **قوله** لان الطعام جعل الغير طاعما
اي اكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته اكلا
واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما فالواو الفاصل
انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي اكلا ليست
في وسع العبد **قوله** والحق به اي بالطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس
باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين كلها
يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك
ثابتا بالدلالة لانه لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك
قوله فوجب ان يصير كفارة فان قلت الكفارة لا تجب عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة
التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك
قلت نعم الا ان التعبير بجعل الكفارة تجب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير بعلى وجه هو كفارة
في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان
قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام
والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف اوكسوتهم عطفا على محل من اوسط
لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الاطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف
اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا ترجيح مع الاحتمال
فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان
والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا
جعل بدلا لكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويجب عطف تحرير رقبة وهو معنى
المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام
غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد منه
بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل

تفسير

قوله والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام
[illegible] لا يتم هذا الايراد على جواز الاباحة
بطريق الاشارة وجواز التمليك بطريق الدلالة
[illegible] ان الاعطاء بحسب اللغة يعتبر فلا حاجة الى
[illegible] طريق الثبوت وفيه بحث لان ما ذكر في
كتب اللغة من ان الاطعام اعطاء الطعام لا يدل
[illegible]

وفي نسخة وحقيقة الاطعام لا تعني
الا قضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك
مقامها اي مقام حوائج المساكين

[illegible] التراد فقد صرح الشيخ في تفسيره تعريف الالفاظ
بانها مشهورة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهومها
[illegible] الا ان يقال لا نسلم ان الاطعام مساو للمفسر بل مفسر
بل [illegible] فلا يحكم بعمومه الا اذا عرف مفهوم
المفسر وخصوصه وهيهنا لم يعرف لان الطريق
اليها نقل الثقات ونقل كتب اللغة يدل على
[illegible] حسن جلبي [illegible]

قوله وذلك في تمليكه وكان اضافة الوجوب الى
العين دون قدر الفعل المناسب كان [illegible]
[illegible] في اختصاصها بالوجوب كاضافة التحريم اليها
وهو بالتمليك كما في الزكوة ولان [illegible]
[illegible] الانتفاع وهو انما [illegible]
[illegible] بالتمليك [illegible] لا بالاعارة [illegible]
الاطعام بالاباحة فلا حاجة الى الزيادة [illegible]
الاعارة بخلاف التمليك [illegible]
التمليك بالاباحة حسن جلبي رحمه الله تعالى

قوله يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف [illegible]
الكشاف ان قيل [illegible] وجه [illegible] الطعام [illegible]
جعل من اوسط صفة الطعام [illegible] وصفة
مفعول محذوف اي اطعاما من اوسط او مفعولا
اي اطعاما من اوسط [illegible] على هذا الوجه التعسف
المتكلف [illegible] ذلك [illegible]
فيه [illegible] اذا الكسوة [illegible] الثوب
فيناسب ان يعتبر في جانب الاطعام المطعوم [illegible]
[illegible] فليكن اسم المعنى [illegible]
[illegible] التقدير
اطعام الناس كسوة حسن جلبي

قوله ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعام من اوسط ما
تطعمون فيه بحث لان التقدير انما يلزم اذا جعل ما هو
صولة [illegible] لفظ [illegible]
مصدرية [illegible] الا بدل الابهام
كون المذكور في الكفارة الاطعام [illegible]
[illegible] الا ان [illegible] الا وسط [illegible]
في المطعوم [illegible] الاطعام فلا معنى الا
باعتبار المتعلق فتامل حسن جلبي رحمه الله

قوله ولذا سكت النبي عليه السلام فيه بحث لان سكوته من جهة ان اعتراف الزوج يكفي صوم غيره لا يكون معنى الشرع لاحتمال ان لا يعرف المرأة بذلك ويمكن ان يجاب عنه بان اعتراف الزوج وان لم يكن معتبرا في حق المرأة الا انه الا على تقدير وجوب الكفارة عليها ان يرسل اليها بانه يوضح ما ذكره وجهك ... ان ايضا ... الرسول عليه السلام في حديث العسيف الى المرأة ... حلبي

قول المص لان المعنى المفهوم منه وهو الاول وتاديب الكشف ... المقصود ... المنع ... حسن جلبي

فجعل هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج من القانون ولذا لم يجعل جمهور كسوتهم عطفا على عشرة مساكين لا على اهليكم وابعد في العطف انما وجه الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موضع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابته ورددت بفرسه جاريته **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان ... في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب وفي من اشتهر الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والواو فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الحبان السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا الشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب اخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل بها او حكما بان يحصل في الليل ويجعل باقية الى الآن **قوله** ويسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تضمنه من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة ثبتت بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان فعل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم فيجب بيانه حتى لا يتوهم السبب في جانبها ويرجم **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية

قوله لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم اجاب عنه صاحب الترجيح بان الامام الشافعي لم يفهم ذلك ... ادى اليه اجتهاده بتخصيصها بفعل الرجل ونحن نقول ... حلبي

عليه لانها احوج الى الزاجر لجماع لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالف
النفس بها وفرط الحاجة اليها وفيه بحث لان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص
لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول
ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور
الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد
على العبادة في بقائها عند ورود المحظور عليها بعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية
فان العبادة تنعدم عند ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد
صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة
الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها تورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب
عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب
الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا
الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب
وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث
ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير
الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم
انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض
مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم منه اي من ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب
الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما كالتبدل باعتبار تبدل المحل كالسارق و
الطرار والنباش وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس ولكن يمنع
فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير
من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول فحاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد
هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا تجب تربيته على الزاني لعدم
ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا
لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد
واجب بزنا الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لهما مع انه لا يتحقق هلاك البشر و
افساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي

اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعها اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل
فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع
حصولا فيكون الى الزاجر احوج وفيه بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة و
ان شارك محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون
شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع دفع لما يقال ان اللواطة فوق
الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فقدم بيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم
يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة
اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اوصاف علة الحكم لا تغني مع
نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه
النسب لا يوجب ثبوت الحكم كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة
الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين نفي المعنى الثاني
وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف فيثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة
لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بالة جارحة للبدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب
بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب
هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب للقصاص هو
الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي باذهاق الروح
وافساد الطبائع الاربعة فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوام
الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن نقض البنية التي لا تفضي بخراب البدن
فيكون الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل خطاء او نقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون
السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل و
يختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة
دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على
وفق المؤثر ففي القتل خطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى الصيد او الكافر ومعنى الحظر من جهة
ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي يمين المعقودة معنى الاباحة من جهة
انها عقد مشروع لقصد المخلوقات وفيها تعظيم اسم الله ومعنى الحظر من جهة الحنث و
الكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون جنسيته مجموعا العبادة التي في الكفارة **قوله**

ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تكفرها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل ينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقضي به الشهوة **قوله** فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عندكم وحاصل الجواب ان فيه شبهة الخطأ من حيث ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانت فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر جزية للافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن **قوله** والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عم في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث يعني لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجحناه قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة

دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا فانه لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ معارضة قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه وجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله** وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعنى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يتقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فليس ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على اثباتهما بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر لوجوب الحد

بالسواطة والقصاص على القتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا فيه دلالة النص
قوله واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ونحو ذلك فقيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا التفسير الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم
قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت هذا البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيه هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ويرتد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لاصلة للبيع على ما توهمه المعترض اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال فلا يوجد هبته توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر واما قبول القبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس شرطا اصليا

قوله وبهذا الاعتبار جاز تذكيره لان الحال في المعنى وصف وخبر والضمير المتوسط بين المبتدأ والخبر او الموصوف والصفة المختلفين تذكيرا وتانيثا يجوز فيه الوجهان وكذلك الحمل بسبب التذكير وقيل المصدر اعني الزيادة بمعنى الفعل ويجعل شرطا نصبا على انه مفعول له اي ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا ويدل تقديمه في عبارة شمس الائمة ليس الا بهذا المعنى قيل حسن چلبي رحمه الله

قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة هذا في كلام المص متوجه قوله فصار كانه فكان تقديمه ههنا وقع سهوا من الناسخ حسن چلبي قوله فلا يشترط القبول قيل عليه هذا يدل على ان القبول شرط في اصل البيع وليس كذلك بل هو ركن له وايضا اذا ثبت البيع مقتضى ثبت لازمه تقديرا ومنه القبول فلا ينبغي نفيه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده اجيب عن الاول بان المراد بالشرط ما يتوقف عليه الشيء سواء كان شرطا اصطلاحا او ركنا وذكر اي صورة البيع مجازا وعن الثاني بمنع ان القبول من لوازم البيع فانه جائز الانفكاك كما في بيع التعاطي حسن چلبي حسن چلبي

قوله عني توهم المعترض قبل الحروف الجارة يستعمل بعضها في موضع البعض وليس هذا القدر مما يقال فيه يحتمل ان توهم انه من قبيل ان من لابتداء الغاية ولا معنى للبيع ان تتضمن ما يبين به من الرضى وطلب الثمن وغير ذلك حسن چلبي
قوله مبيعا مني بالف قيل الانسب ان يكون معناه بائعا اياه مني بالف فانه لم يعهد الحال المقدر المتضمن في مثله الا تنبيه اسم الفاعل حسن چلبي حسن چلبي

قوله حتى يقع العتق عن الآمر حلافا لما ينبه المحشي الكرخي

الصحيح في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يملك بدونه والفاسد يلحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى الاصل بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل في الآبة ولان الفاسد لضعفه احتاج الى الحقيقي ليتقوى به وقد حصل القبض التقديري فيها بشريته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثباته جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى على لفظ اسم مفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل تقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل فاذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه ويبتنى الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي والشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة اوكد لانه لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير الشافعي واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فلان جهة الصحة موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول قوله فانه يقبل تفسير السائل ستمنا انه لا يصح نيته طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكل دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيتم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نيته اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في قولنا اكل اكلا فانه عام لكنه وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد وان التاكيد لتقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع كما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص

قوله وايضا ذكر في الجامع الخ المذكور يخالف الروايات المشهورة ولذا حمل البعض على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهو في غاية البعد لانه لم يقع لفظة خروجا ولانه لا يصح على هذا قوله صدق ديانة بل يجب ان يقال صدق ديانة وقضاء والا وجه في توجيه ما في الجامع ما ذكره بعض الفضلاء من انه مبني على الرواية التي جعل فيها الخروج الى السفر وليس منافيا لما قرره وقد يرجح هذا التوجيه حتى يخالف المشهور وقد يوجه ايضا بان نية السفر نية احد نوعي الجنس وهو الخروج بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق كما في المساكنة وهو قريب مما ذكرناه حسن چلبي رحمه الله

قوله وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد قال في فصول البدايع تحقيق مذهب ان لا اكل وان اكلت نفي الفرد الحقيقي فلا يحتمل اثبات بعض افراده ثم نهايات الكل مرة فلو نوى نوعا دون نوع لم يصح فقد نوى الاحتمال لفظا بخلاف لا اكل اكلا او شيئا اذ قد قصد به عدم التعيين لما هو معين عنده المتكلم واذا قيد بان نيته فقد عين احد محتملاته فلا يرد ان التاكيد لتقوية مدلول اللفظ بلا زيادة فلا تفاوت ذات حينئذ بين لا اكل وبين لا اكل اكلا ثم يكون بانه يستلزم ان لا يكون فرق بينهما وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل وقد ذكر ان الحروف ... لكنه يحتمل غيره حتى انه يصرف عنه اليه بالدليل ...
وان كان موضوعا للجنس قوله تعالى لن نقص الآية ونحوه فذكر المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم قطعا واذا كان ... المصدر العلمي يحتمل ايضا نفي العموم ولا يلزم منه صحة قول المقتضى على العموم ابتداء لا ... حسن چلبي

قوله فعند الشافعي يجوز قال الفاضل الشريف في الاصل المقدر ... المفعول ... نوع معين احد ... بل ان يكون منويا مقدرا او لا ان يكون ... مقدر ... الكلام ... تخصيص ... عند ... التي حسن چلبي حسن چلبي رحمه الله

قوله فالدلالة اى دلالة لا آكل عليه انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت
ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة
المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد
مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء
وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم
انه تخصيص بل ارادة لاحد معنوي المشترك او احد نوعي الجنس بتقرير نية كونه الكامل المفهوم من الاطلاق
وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي اللبث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي معنى يقوم
بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار كما لا يكون
الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهر
ان كنه عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية
ولا يكون نية بيت دون بيت اداء دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي قوله وقد عثرت كان
في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم مقدما على قوله ولذلك قلنا افتدى الخ الاسلام
حاوية لجميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت في
باب الطلاق عبارات متشابهة تحت عدم نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون
البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا
صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء
فلا يعم جميع محتمله من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح
حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة
على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق
الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف
شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح
في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة
اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال وكان ينبغي ان يكون
لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبته تصحيحا لهذا الكلام مصدرا اي طلاقا
من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من اوقعي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت
في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق

قوله وفيه نظر لان عموم النكرة اه قد يجاب عنه بانه صرح فيما سبق بان عموم النكرة المنفية وضعا بالنوع فيكون الدلالة بطريق المنطوق حسن جلبي

قوله ولكن قد اشتهر الى قوله عند عدم النية قيل ما ذكره موافق لكلام المص حيث يفهم منه غلبة ارادة المعنى الخاص لتيقنه ولا يحمل على الكامل الا بالنية حسن جلبي

[illegible]

الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما كما ثبت في نحو لا اكل ان المصدر الثابت
في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك
طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت
نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من
حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا اشار
بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص فان قيل فلم لم تجز نية الثنتين في المقتضي
بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ
وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق
الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع محتمله من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا
قال المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان
نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري فلا يصح نية المجاز الا في
اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع محتمله
من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود
والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات
هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون منطوقا
لا مقدرا فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد
على صور جميع الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ
بقول المأمور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب اعتباره وتصحيح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر
البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء
اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا
الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاءات في الشرع
انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها
المتعقبة ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور
من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه
الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان صيغ الانشاءات
ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يخبر للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق

[illegible]

لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل
على بيع في غير البيع الذي يقع به ولا معنى للاثبات الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال
الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت لغير الاخبار لكان
ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية
انت طالق بالفرق بين ما اذا قصدت انشاء الطلاق ثانيا وبين اقرار والاخبار عن الطلاق السابق
وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا التجأ المص عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير
مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة
قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد
لزوما اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث
فيه فلا يصح فيما يبنى تعدده عليه ثم ان هذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير ثابت لمثل طلقتك
وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية
انما ذكر هذا الكلام جوابا عن الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر
الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا للطلاق هو تطليق بهذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكر
اولا ان الطلاق ان ثبت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا
لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة
لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة
الزوج منافيا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء
والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول
وقد عرفت فيه ثم ان الوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق وانت الطلاق فانه
صفة للمرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق
التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات
وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك ثم تصحيح نية الثلث لا يجوز لصحة نية الثلث موقوفة
على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول
المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب
الثاني ليس في الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد
ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق ورد لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد
لانه ثابت في انت طالق طلاقا واثبات الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو

كان نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع
الا بما ذكره المص قوله لان المقتضي في اصطلاحهم تفصيل لقوله كيف يكون يعني لا يكون قوله
اي اذا كان كالملفوظة شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم
جنس تقديره اذا كان كالملفوظة وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني
ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضي بل من قبيل ارادة معنى من
المشترك واحد نوعي الجنس في باب المقتضي وهو جائز وذلك لان البينونة قد تطلق على
الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان
لا يبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فكان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على
حدة كانه مشترك بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيما في المقتضي نية عدد
معين فيما كان في المقتضي وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد
معين في المقتضي لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور منهما اي في النوعين
الا قل المتيقن يشكل بما قالوا انه مجاز اذا لم يوجد شيء يعين الا دراي الحقيقة لانه المتيقن
قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما توهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال
حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة وجعله بائنا
ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت
شرطه ليس رفعا له قوله وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضي ظاهر حتى ان كثيرا
من الاصوليين جعلوه من المقتضي وفسروا المقتضي بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق
شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضي
مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه
من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
وفيه بحث لانه ان اريد به الفرق بين المحذوف والمقتضي وجود التغيير وعدمه فلا تغيير
في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضرب فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف
ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان
اريد عدم التغيير لازم في المقتضي وليس بلازم في المحذوف فلم يتميز المحذوف الذي
لا تغيير فيه عن المقتضي قوله فصل فسر الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا
ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي

قوله لان شرط القياس المساواة اعترض عليه بانا اذا اشترطنا المساواة يلزم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة كما صرح به القاضي في المختصر فيلزم ان يكون كل قياس مفهوما والثابت به ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد كما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر ويمكن ان يجاب بهما بان شرط مفهوم الموافقة الاولوية فلا عبرة بما ذكره في شرح المختصر وايضا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع لا بالنص احسن جهته
قوله المص منه تخصيص الشي باسمه قيل قدم مفهوم اللقب لانه يبعد نفي حجية المفهوم مطلقا ومفهوم اللقب فهو في الاعتبار دون فتنبه لما كانوا يبعدوا اثبات حجيته اخروا مفهوم اللقب لانه ابعد عن الاثبات حسن حجته

اوردها المص ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلا ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بانه قد يوجد فيهما الشرايط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كان بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس ان توقف بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنى بدلالة النص ورد في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الاحتجاج في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تع والمص خص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي لتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور **قوله** وللاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم فلانه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان الكون مؤثرا في اثبات شي لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شي في محل و

واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل هو اقبال اثباتا **قوله** وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني تجوزية ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشي بالصفة اي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يحكم الشي مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف فيقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون الفاقد لها ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مراده ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان لو حمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل لو توقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به يثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر انه لو لم يعتبر عنه بالاسم لاختل المقصود ولا يقال المرجح هو تفريب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشي المذكور صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك

سلام

الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما
ذكر فانه قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت
اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد
ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على
ان ما ذكره المص يصلح ان يجعل دليلا على مذهبه كما بينته لنا نعم فان قلت اول شرايط مفهوم
المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المص ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات
التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة لم
شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان مفهوم معنى زيادة في الارض ويطير
بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر
في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب
المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ
طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني اسم الجنس يحتمل المعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع
بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان المقصود به انما هو الى الجنس لا الى الفرد والمعنى الذي
حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان
ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية
في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم بتقرير الكلام
ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص
سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر
واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام
البديع وكلام الرسول عم فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن دركها
فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم و
ههنا نظر من وجوه اما اولا فلانه ما نقل عنهم انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة
وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا
لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة
ولا تقدير جهالة او خوف وغير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما
يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف

الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت
فكانه منهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون مخصصا
للتخصيص اي نقض الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم
ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن
بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله** وقوله
لكانه ذكره ترجيحا يعني بما ذكر ما تم الدليل لظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء
الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها **قوله** ولان اقتضى
درجاته منه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد
التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا
يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او
بالاحاد وهو غير مفيد لانه المسئلة من الاصول **قوله** مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان
العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر
الوصف بناء على ان العادة جارية بالاتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب
هو الاتصاف فكون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات
في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ذكره **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين
ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت للمولى وقت الدعوة
فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان ولدي الامة **قوله**
في الارض كذا يحتمل ان يكون صفة وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تنكح فيكون مناسبا للتخصيص
بالوصف من جهة التقييد وهذا كما ورد في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق **قوله** عملا بشرطيته فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه
ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل
تفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار فيها وبالجملة دلايل
مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله** يعني
ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكر
من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدوا زكوتها لا يثبت بذلك الزكوة
في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه
ليس بحكم شرعي وعنده يجوز **قوله** لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله

انا نعلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الشيء الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار
فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط
كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح
المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل
عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء
كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له مثل ان كان النهار
موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو
الشرط النحوي والظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه لانه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم
ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه
ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع **قوله** ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في
المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند
استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو
مذهبنا في المتراخي فانه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما
اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير
عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا
يبقى الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن
لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت
هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب
ان ينتفي عند ثبوته وهذا انما يثبت قبل الشرط فمحال لجواز نكاح الامة قلنا يجب
ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهي لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات
المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر وان اثبات
الثابت محال **قوله** وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء
وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية
خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل

قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات ... طولا اي غنى ... والطول الفضل ... ومن لم يستطع ... نكاح المحصنات يعني الحرائر

قوله عند استطاعة نكاح الحرة اعترض على الشافعي بانه لم يعمل بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات حيث لم يقل بحل نكاح الحرة الكتابية ... نكاح الامة ... الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا ... دليل آخر وقد عارض ههنا ... المسلم واجب ... نكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في المولود ... جاز نكاح الامة الا ان ... المستحب

قوله التحقيق في الجملة الشرطية هو قال الفاضل الشريف ... ان الحكم هو الجزاء وحده ... فيكون كل واحد من الشرط والجزاء جزء الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر لا ان يكون الشرط قيدا للجزاء ... لان الوقت شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب ... فيه فصل بالعقل شرعيا والشرعي غير شرعي فلا يكون ... الا الفضل

وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير ومال ابو حنيفة الى الثاني وجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اي جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل الحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال في معنى من حلف على كذا ثم حنث فليعيد ما كفر فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني ليس الا عين وجوب الاداء اذ هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فالتعجيل قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يقضي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع

والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها
منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء
الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا
يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة
اذا كان بمعنى في العين اضيف اليها لانها سبب كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان
تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله**
وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان
احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر ان انت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق
من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة
عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك
بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون بمنزلة مثل
انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق
لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بلا
بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع والزمان من لوازم
الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق
واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط واحتمال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير
سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء
الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه
خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ
ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث معتبر لا يقبل التاويل فلا بد
من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان
اليمين انعقدت للبر وهي لا تفضي اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا تكون
اليمين مفضية اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان
السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون
بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه
جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فتكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز

قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط لما ذكر في كتب العربية كالهداية وغيرها حيث قال لا اذا قال لرجل ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه ونوى الكفارة لا يسقط عنه الكفارة لان نية العتق اليمين والشراء شرط فلا يكون النية مقارنة لعلة العتق وذلك لان التعليق لما كان انما لا ينعقد السبب عنه الا عند وجود الشرط فيكون النية مقارنة لعلة العتق كذا ذكره [illegible] في شرح الوقاية والجواب ان الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا اشترط الاهلية عند اليمين [illegible] اعتاق [illegible] حسن چلپی

قوله واورد على الاول قال الفاضل الشريف لا فائدة في التخصيص بالاول لانه يرد على الثاني ايضا بان يقال ان التعليق مانع للتصرف من الوصول الى الحكم حسن چلپی

قوله فيتحقق السبب ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فتصدق به اليوم يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله علي ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق [illegible]

قوله يشكل بما روي [illegible]

قوله بطريق الانقلاب والخلفية اي الانقلاب في جانب السبب والخلفية في جانب المسبب فان اليمين التي كانت سبب البر انقلب سببا للكفارة والبر الذي كان سببا صارت الكفارة خلفا عنه [illegible]
[illegible]

الا يكون انه يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان
عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران كالمهر يفضي بعد انقطاع النكاح با
بالطلاق وذلك لان المعقود لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخالفه في البقاء وفي كون
سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرقه اي فرق
بين الحقوق المالية والبدنية بان ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب
وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان حق الواجب للتوسع على العباد هو العبادة وهو
فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله فالمال لا يكون مقصودا في ذلك
بل انه يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود
بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما
جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية
وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق
الله لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان وبه يندفع الخسران **قوله** و
بيان الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع
السبب عن الانعقاد وانما يوخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد
تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة
لتاخير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه يثبت على خلاف القياس
لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في تاخير الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم
لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز
ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت
به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيجعل
بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب فيلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله
وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على تاخير الحكم وحمل التعليق
على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط
قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات
على ما يعرف من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **قوله الباب الثاني** من الباب بين الذين
اوردهما الحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب
والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد للطهارة ان

تنبيهن لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى القضاء [illegible]

قوله كالمهر [illegible]

قوله وقائل ان يقول لا عتاق [illegible]

[illegible]

الغير للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم فنسبة اللفظ
بالمفيد للحكم المخرج من مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل
الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر
الى العوارض يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض
كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه
فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه
بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة
الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا التقسيم باعتبار الاسم
المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير
لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ
في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا
دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه
فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع
وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه
افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي
بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو
محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت
هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على
تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات
يرضعن اولادهن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده
قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم
يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك
في شرح التلخيص قوله والانشاء اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة
والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام و
عليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام
السرخسي احق ما يبتدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة
الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة

مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا
افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي و
لم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء
الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون
مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل الصادر
عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن
الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو
اكفف النفس الا ان يقال يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار
الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والامر والمامور وغير ذلك
وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول
انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان
اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره
وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز و
نحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول
فح يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى
افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل بل ربما يتكلم
لا بعد في ان يقال ليس هذا قول القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والامر
اراد صريح اللفظ دون الكتابة لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الامر حقيقة في الوجوب
مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند
الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك
بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور
ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل
اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت
اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على لزوم
فعل النبي عم ايضا بدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم
عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عم للايجاب
فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عم فعل فان كان سهوا وطبعا وخاصا به فلا ايجاب

اجماعاً وان كان غير ذلك فهل لكم ان تقول حقيقة امرنا النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه
ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار ويلمح لعين منها ان احدهما الاصل والآخر
ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تع
وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تع وامرهم شورى بينهم
فمنا زعتم في الامر فتجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا كما رأيتموني
اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان
فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول
ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد الاثبات للاصل قلت فيه تنبيه على انه
مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل **قوله** فلما احتج الخصم على كل من الاصل
والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج
على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له
بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله
بالتفاهم فلابد ان يكون الابدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك
اي لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين
لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في
الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطي الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما
صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا
ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني
انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى
يشتق منه امر بمعنى فعل وياتمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على
الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق
من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء
والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة
على الشيء من المصدر اعني الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل
يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تع وما امر فرعون برشيد
وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على
ان الفعل يجب لامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يكون لشبهه الداعي الى الفعل با

بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المخلوق اي المقصود بالشأن الذي هو مصدر
شأنت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهران المراد من لفظ الامر في الاية
هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد
فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** مستمر لما كان الاصل وهو
كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا مما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة والشيوع في الاستعمال
سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل
التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر
للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم للايجاب
على ما سيأتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل
لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى
المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول
لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تع
فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سنعرفه واما في هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع
واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل
لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول لو كان الفعل
ايضا للايجاب يحصل الذي هو خلاف الاصل فلابد ان يكتب الابدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد
الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب
خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني
انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو
القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب
والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا يحصل
الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع
وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك
بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل
الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به
وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث
وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي

قوله لكان موجب النهي ايضا التوقف وذا باطل لا لعدم بينهما مطلقا كما ظن بل لعطوبيد اهل اللغة والشرع بالفرق بينهما ضمن المحسنات والمحاجين كذا في فصول البدائع حسن جلبي

[illegible]

وهو صيغة الامر لانه نقل الفعل والا لما خرج الى هذا الامر بعد قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عم ان جبرئيل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه و ليصل فيهما وبما روي انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال اني لست كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونهاهم قال الامام الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعه في البعض دليلا ولم يصير تخالفهم في البعض دليلا **قوله** وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماها اعني صيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن شريح من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد و ذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط او للندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا **قوله** انه ادب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله الخلفي اي المشفي حيله للتمني لانه استبطأ انكشاف الليل حتى كان انجلاؤها بالصبح في قبل المحال وكان التمني في حصولها وقوله القوا اخنفاء بسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة انه محال والتكوين هو الايجاد **قوله** فقد ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان منها موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجبا نفعل ولا للفعل واحد ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف

قوله ثم عارضه بانه لو كان الخ فيه بحث لان قول المص ولان النهي ربما لا ينتهي عطف على قوله يستعمل لمعان فيقتضي ان يكون هذا ايضا من شواهد النقض فلا معنى لجعل المعارضة وما قبله نقضا وقد يتكلف في توجيه كلامه بان مراده ان الوجوب في النهي ثابت اجماعا وجوب في النهي من حيث انه نهي او من حيث انه امر بالانتهاء وطلب له وعلى الاول دليل الملازمة قوله يستعمل الخ وحاصل الملازمة المعللة بهذا النقض وعلى الثاني دليلها قوله لان النهي الخ حاصل الملازمة المعللة بهذا وقوله فلا يبقى الخ بيان لبطلان التالي على المعنيين حسن جلبي

[illegible]

التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعة او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يمكن حملها على معانيها لاحتمال النسخ والخصوص والمجاز والاشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله من غير لزوم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع والشيوع وكثرة الاستعمال بخلاف احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو لا تعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها ولا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا **قوله** وهذا الاحتمال اي عدم التوقف بسببه سيبطل الحقائق **قوله** وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يثبت الا عند قيام الدليل وههنا ينفي القول بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول بالاشتراك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ح ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه لكمال الطلب ولا خلل في

[illegible]

في الاشيا الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه من جملة للاباحة او الندب من النقصان اصلا والكمال عارضا وهو مطلب المعقول ولما كان هذا اشارة الى الترجيح عرض عنه المعرض وتمسك بالنص والاجماع اما النص فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية تخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به لان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون واجبا او الندب مثلا فيحمل على غيره فيقال فلان خالف فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت في صدد ابه مثل تعليقه بمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر النبي عم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر واما حسن ذلك وان كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا تحذر في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون وهو اول المسألة وهو عين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى هاهنا للندب والاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير ولانه على معهود فيكون عاما الا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعي ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم النفي في لهم للمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي اوجع لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا وافراحا شيا ويمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيار رسوله في جميع وامرها بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل ان جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد هاهنا من بيان امرين احدهما ان القضاء هاهنا بمعنى الحكم وحقيقته اتمام الشي قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الله والرسول بابي هذا المعنى فيتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشي من حيث انه يوجبه

بوجه المجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشي بعين ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيا وذلك لانه لو اريد بقضي فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او بشي احتيج الى تقدير البا وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته ووجه ثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجب لنفي الخيرة يثبت المدعي وهو ان الامر بالشي يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله امرا من هو القول المخصوص الذي بمعنى المصدر او نفس الصيغة سوا جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام ويحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جائني زيد راكبا ما عجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع عن الشي داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب فيستحق تاركه الذم والاولى ان تقول لانك الزمته السجود فتعلم اللوم والانكار فانه ثبت هذا لا بدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وحاصله انه ثبت اطلاق قوله تعالى اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ ارشدتك او نحو ذلك من الايجاب والالزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعي اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المرادات بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال الة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشيا بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى اجرى سنته في تكوين الاشيا ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القايم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوايد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا يمتنع ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام الازلي لا يسمى خطابا في الازل لانه يحتاج الى المخاطب وعلى المذهبين اي سوا كان قوله تعالى كن فيكون

مجازا وحقيقة بكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه
نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة
للايجاد اي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب
وجود المأمور عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا
الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون بجميع اوامره
تع لانها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد
في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على
صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تع طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب اي حدوث الشيء
في امر التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف لازما لانه لو حصل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر
حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل
شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون المأمور به مع
اختيار واما في الضروريات تابعا لمشية الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله والاضطرار ملحقا با
بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب
لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار اللازم للامر هو الوجوب بعد ما كان
لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام انه باعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به حقيقة و
باعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر
اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان
او الندب والاباحة مكان الوجوب
قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه
حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فاستقر الكلام في مدلول صيغة الامر
بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب ثم نقول بمعنى الطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن
النقيض وهو الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب
فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب
بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة
تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني والقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة لارادة الا
الطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في اوامر الله تع وقد يتجرد عنها
فلا يحصل ولا تأمل بالفرق بين اوامر الله تع واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع
مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف ونزاع

ونزاع وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء
على ما ينبئ عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها
قوله تع افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص مستحق
الوعيد لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل
والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامر
وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم بمجرد انه على ترك المأمور به ولو سلم فمن
اين يعلم ان الوجوب في مطلق الامر فلعله ترتب الوعيد والذم على مخالفة الامر المطلق واما
دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد
طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب
وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في
اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في
موجب الامر الذي بعد حظره وحرمته فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلايل المذكورة فمنها لا فرق
بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود
بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب
او الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة
بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره
وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الاثنين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب
والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضعه بالنقض وذكر
الامام الحسيني ان قوله تع وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله عم انه قال
طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تع فاذا قضيت الصلوة واعلم ان
المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب
عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض و
لا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة اليه قوله مسئلة قال فخر الاسلام
اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز و
الظاهر ان هذا الاختلاف في نفس صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها
حقيقة اذا اريد به الاباحة والندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بانه
للوجوب

صح النسخ لا ارشاد الى ... بالصلوات والصوم رمضان

النبي مثل امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا يكفي هذا دلالة نحو هذا حتى يكون صلوا صلوة
الضحى وصوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة
بل الاختلاف في ان اطلاق لفظ آمر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب مجاز نحو قوله
تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب
وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به
خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل
المأمور به ولان اهل اللغة قد يقولون على ان الامر ينقسم الى ايجاب والى ندب وهذا لا
ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان
الامر للطلب ولا يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام
او مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك
بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة
معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا المحل جيد للكلام فخر الاسلام
لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا وجب
التزام ان حين الآن هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولو كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة
للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة يعني ان المستعمل فيه حقيقة
في الكل فانه بدون الاستفسار وجاز التبع مع الاحتفاف ولما كان هذا فاسدا اولوه بان المراد به
ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال
اللفظ فيما وضع له الذي دل عليه بلا قرينة ذكره ابن التلميذ في آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع
له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل
كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر وهو ممتنع وجود الكل بدون
الجزء فلا يكون غيره فحينئذ الالفاظ المستعمل في غير ما وضع له الذي هو معنى خارج عما وضع له مجاز والا
ما استعمل في عينه فحقيقة كاملة والا فحقيقة قاصرة ويحكم في الندب والاباحة بمنزلة الجزء
من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيزول الخلاف الا انه
استعمالهما في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة فيكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم
الكل على الجزء فيكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في
جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما جواز الترك على التساوي في
الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا

فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة
امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي
الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب
بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس حكم يختص الوجوب بامتناع الترك
والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا وقاصرا اما تحقيقا وذهب
المص الى اختيار فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع
عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب والاباحة ان يدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ فلا بد ان الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة
اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او
امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان
مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال
الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى
استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما وثبت
الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل في الندب
بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو خطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر
الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا
او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه ويستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل
جزء من مفهومه وما نقل عن المص من ان عدم المعاقبة جزؤه وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع
قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج
لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز
الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة
الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي
للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا
باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد تهامنه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد
انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز

فورا وبدونه بالقرينة وفيه بحث اذ يلزم على هذا ان يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي
وهو الوجوب محتاجة الى القرينة فان قلت استعمال الصيغة في جواز الفعل والاذن فيه لا بد
وان يكون القرينة مانعة من ارادة الحقيقة فاذا اريد الدلالة عليهما احتيج الى قرينة اخرى قلت
يلزم على هذا الجمع بين الحقيقة والمجاز وتمانع القرينتين اللهم الا ان يقال اذا اريد الوجوب لزمت
من صيغة الامر فقط بل منهما ومن القرينة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتامل حسن چلبي رحمه

الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز ثم لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ
الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا ومساويا
بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع
وارادة ميته فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث انه لفظ الاسد يدل عليه واثبات
الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة
الامر في الندب والاباحة من حيث انهما افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصيته كونه
مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ونعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى
انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا ونحو ذلك بل قد يطلق
على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة
افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك
لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر
للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه
يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا
قلنا يرى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان والثاني
في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب
هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان
يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي
يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز
الجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب
وبقاء الجواز لا يعبر اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **قوله فصل** عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه
مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا
يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوة الفجر
يجب العود الى الصلوة في كل فجر في تلك الازمان ومثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد
في زمان ولا يجبر فان في مثل طلقي نفسك الجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة
اوامر الشرع يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر

بذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم الاختلاف في ان الامر المقيد بقرينة
العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق فتعيه اربع مذاهب
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف
باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون
الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان اقرع بن حابس وهو من اهل اللسان
فهم التكرار من الامر بالحج حين سئل ا لعامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سئل لانا نقول
علم ان لا حرج في الدين وان حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل فسئل وجوابه
انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سئل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة
حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل الامر عليه من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت
وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع
ا لعامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث اقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة
ان النبي عم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال اقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلثا فقال عم لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر
الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر فلا يقال معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان
صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار
لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او مكررا ولهذا يفيد يحتمل منهما مثل اضرب
قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك
ضربا وافعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد
العموم وتوحيد الضمير في قوله يحتمل باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب
بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مقيدا بنعت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فيتكرر الامر بالطهارة بتكرر وصف
دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في مثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي
لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط
بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود
المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون
مما نحن فيه قلت لا معنى لقوله لا المطلق لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف
قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا او موقوفا

او معلقا او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال فظاهر عبارة المص
ان المعلق بالشرط والوصف يحتمل التكرار ويحتمل ان يوجبه على هذا المذهب حتى لا يبقى الا بدليل
كما صرح به المص في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبّر في التقويم عن هذا المذهب
بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فانه قيل يوجب التعليق في كيف
اثبات لا يحتمله اللفظ مثل ليس بعبد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق
هو انشاء في عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط
الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء
كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي
الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا
معنى قول الامام فخر الاسلام المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او
معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بفعل لا يقع الا على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به
ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر هو فرد والمفرد لا يقع
على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن ويتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع
فانه يقال الحلول جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او
الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح
تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير
بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فالايقاع يكون
الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثنتا او واحدة وقد ماتت قبل
ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء
ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المعرف ينبغي ان يرد في ادوات العموم و
الاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمتم انه ايضا واحد اعتباري فهو
المط اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد به ايقاع كل فرد من افراد الفعل **قوله**
و قوله تع فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع
يد السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل
عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم
فاعل دال على المصدر لغة مثل قوله تع والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل
على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره

المصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد
بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان
يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق الى اخر الحيوة اذ
لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة
بالاجماع والمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي
اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا
اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل
باق وهو البدن وكلام المص ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني فاقطعوا فان الواحد
الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمنى مراد اجماعا
فلا يدل الاية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم
الفاعل كالسارق مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام
الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق
مثلا **قوله مص** لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان
بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان
به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب
الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء و
لهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء
استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب
عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد
السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة
ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة
منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر
كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء لقوله اولا
على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين
الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا
احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عم فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها

المعذر ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير
موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر
والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وصح بعبارة تسليم
عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه و
ذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل
الصلوة في وقتها او اداء ربع العشر فالحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر
لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب
ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من
ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تع اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تع ولله على الناس
حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان
العبادة حق الله تع فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة
والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء
النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا بالترك والنفل
لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه ثم افسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالوجوب
ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بكونه من عند من وجب عليه احترازا عن صرف
دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وكذلك لو تبرع ... الدين وكذا اذا نوى ان
يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه وعصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف
النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف القضاء الاداء الاتيان بالمباح الذي
ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين
والثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعدما فسر الاداء
الاداء تسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر
حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر
اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام
موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له
دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله
ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يختص
بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا انا

الا اذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة
لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام الامام فخر الاسلام هو انه قد يدخل
في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين
الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعا للاذن في الفعل فيكون حقيقة في
كل من الثلثة فلزم ان يجعل فعل المباح ايضا اداء لا كمن يقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب
باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته
وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم ومطلق
الطلب جازما او راجحا او مساويا كالتخيير وهو مذهب الجمهور وبانه حقيقة في الطلب
الجازم والراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر
مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل
المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** وقد يطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء
على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط
الواجب كقوله تع فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك قضيت
الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين
والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في
ان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون
بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة الكتاب تصريح بان
المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير
كلام المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام
القضاء يجب بالدليل الذي وجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت
انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس ولا يمكن اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه
بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير
ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات
شرف الوقت لا يعرف لاي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اولا مدخل للرأي في
مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص
جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء لانا نقول سمي قضاء لكونه بعد

استدراكا لوجوب بين بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما
وجب في وقته بسببه اي دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت و
بقي الى الان للفعل مثلا عند المكلف بصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت
بغير ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل عنده
عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر
بالتكبير في غير ذلك الوقت فانه قبل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت
ولا قدرة عليه لنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت
ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو
مشروع له في وقت آخر وبالاثم في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة
المأثم شرعا وان لم يأثم في اجزاء الفضيلة فان مثل الواجب لصفة لا يبقى بدونها
كالواجب بالقدرة الميسرة تسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة وهو
الوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الشرع ومخالفة الهوى و
ذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع
تقديم الحكم على السبب ما هو قبل الغايت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي فوت من شرف
الوقت الفايت فقد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد مماثل بشرف الوقت
واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت
لحوق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بلا عذر عن وقته الظاهر
من كلام القوم ان ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب
من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت لان النص صرح بانه تعين لها في قوله
اذا كان عامدا او هو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك
لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة
في وقت اخر من غير تعرض بشيء آخر مع ايماء الى انه بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن ان
يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت لا انه تنبيه
في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم
بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت
لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور
والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فانه بل

بل الحجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة يثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدا لا بما اوجب
الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان يعني اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت
فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة
ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر
مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه
لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء ولا يعصي بالتاخير
لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي هو
كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء
ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فانه قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا
الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا
مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب
الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه
مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت و
هو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم
شهرا فظهر بهذا التقرير بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص
الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال
على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة
بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو التفويت كناية
عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس
على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم المتقدم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى
هذا المعنى ويقال هذا مثل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه
والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء انما يجب المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا
بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع ونقرر الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام
ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلق يقتضي صوما للاعتكاف فانه في ايجابه وانما جاء هذا النقصان
في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات حيث

لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما يبتني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ونحوه مما يلزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز ادائه به ولم يحتج الى الوضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في هذا الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام و قوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه وبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا لانتفاء الصوم ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها فزيادة تبعا ضرب من النقصان فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة

قوله في الاعتكاف الواجب قيد به لان في اعتكاف النفل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية [illegible] وروى الحسن عن ابي حنيفة اشتراطه للنفل ايضا لان الصوم فيه كالطهارة في الصلوة حسن چلبي

قوله بخلاف الوضوء في الصلوة حاصل الفرق بين الصوم والوضوء ان ايجاب الاعتكاف ايجاب للصوم مبتدأ وليس ايجاب الصلوة ايجابا للوضوء مبتدأ [illegible] حسن چلبي

قوله وزيادة هي فضيلة العبادة فيه بدليل قوله عليه السلام من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه كذا في شرح [illegible] حسن چلبي

[illegible]

عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف فيه ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان و ايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بالصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يجب صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين في اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ذكر ما ذكر من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي هي مبتدا وان يحتمل خبره اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة ووحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود **قوله** رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال البعض في رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة و رمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما كان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا اكثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم و

قوله اما الاول فلان خوف الموت اعترض عليه بان خوف الموت موهوم والحيوة متحققة فكانت القدرة ثابتة نظرا الى الظاهر [illegible] لان العجز ثابت نظرا الى الحقيقة [illegible] القدرة حسن چلبي

قوله وذلك لان النذر اي تحقيق الاشارة الى الجواب

قوله على انه علم اذا قصد به معين لكن لا يتوقف تعريف الوصف على ان يعتبر العلم رمضان وحده ولا على ان يجعل من حذف المضاف [illegible] حسن چلبي

قد اطبقوا على ان العلم في ثلثة اشهر هو مجموع المضاف والمضاف اليه شهر رمضان وشهر ربيع الاول وشهر ربيع الآخر [illegible] كمال پاشا زاده

[illegible]

وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له **قوله** اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لا الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا تكون الا بعذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد قيل في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض يمنع الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بما بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا للامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يتحمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر او غير محض ان كان فبحسب الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فهو اداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع والاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير

قوله لا بعذر الاعتكاف في رمضان قال الفاضل الشريف ذكر النذر مستدرك لا دخل له في المقصود لان الكلام تام بدونه فيكون ذكره ضائعا وقد يدفع بان الحاجة الى المناسبة ان وضع المسئلة فيه ولكن ما فيه من التكلف

قوله لتعذر ايجاب التبع كذا ذكره صاحب الكشف وفيه نظر لان التبع المتعذر شرط ههنا وتعذر الشرط يستلزم تعذر المشروط بالضرورة وان كان تبعا والجواب عنه ان ما ذكره يوجب الى التبع لاجل ثبوت المتبوع وما ذكر لا يقتضي استقلالية التبع وما ذكرنا الى ثبوته احوط الوجهين كذا ذكره الشيخ اكمل الدين

يصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المص ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعل قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة تسامح فقيل اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاداء بالجماعة صفة قصوى بمنزلة الاوصاف الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث قال المسبوق منفردا اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا حيث جعل صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي فعله حال كونه لاحقا لا جميع ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق وبه يزول ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزم فيه من الاداء مع الامام فانه بفعل ما انعقد له احرام الامام من اتباعه له والمتابعة معه مثل اي تحمل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان الوقت في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال **قوله** وقد فرغ حال من ثم اتمام والمعنى ان دخول المصلي في الاقامة تكون بعد حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما القضاء فيعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة في الحج مثل الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا باطلاق هر

الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه
هو الانفاق والملائمة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة بخلاف ح لان المتمثل
الآمر للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفايتة
في الصلوة ولا صفة الجودة الفايتة في الدراهم المؤدى في الزكوة لانه اما ان يقضي
الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي صلوة
معتدلة الاركان او يقضي نفس ركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا
باطل لانه يؤدي الى ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول ح
قوله مقطوع بالوجوب احتياطا اي قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية
بالنص مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون في الصلوة ايضا واجبة بالقياس
الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط
ويرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تع **قوله**
وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر
وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب
والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب
الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييب للطعام بازالة ما اشتمل عليه
مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدم ويصير
ضيافة الله تع بالطيب عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه
يحتمل ان يكون التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل
المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين والقيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد
بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي اعينت
للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة ولم نبق شيئا احتياطا في باب العبادة
واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فلا يقال معناه معقول في الوقت وفي غير مورد النص
مشكوك معقول لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه حين في الوقت متعلقا
بالتصدق بالعين كلام الشرح **قوله** لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة
اصلا وقد قدر على المثل في ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الى الصوم فيمن وجب
عليه الفدية عن الصوم بقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الكشه هو الصوم
ليس بمشكوك بل متيقن فبقدر زوال العذر ينتقض بقاء وجوب الصوم لقوله تع فعدة

فعدة من ايام اخر **قوله** للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الا
الاسفل من البدن وانما يجوز القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الجانبين
الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** ينضم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه
كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اي تسليم عين الحق من المبيع وفي عقد الصرف والسلم
فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ منه في الغصب
دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع
وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم
المسلم فيه فان كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض
وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي
وكذا الحكم في ساير الديون لان الديون تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف
ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا قيل
القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يجوز تسليمه اداء فاذا امتنع تسليم
العين امتنع تسليم المثل فان العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع
في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين
عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا لغرض ضرورة تحقق التغاير في الجملة
وهذا بخلاف الغرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة
لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا فما يقال من ان معنى قضاء
الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته
كما كان له دين في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون
تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة
رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين
قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية الزيوف قضاء بمثل معقول
وتادية الدين اداء كامل **قوله** والغاصب يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية
يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مالا انسان وتعلق الضمان برقبته او مرض
حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك

مستقيماً بإحدى هذه الصفات فهذا أداء لوروده على عين ما غصب وباع لكنه قاصر
لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه ويتفرع على قصور الأداء أنه لو سلم المبيع مشغولاً
بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند أبي حنيفة حتى كأن المشتري لم يقبضه فيرجع بكل
الثمن لأن يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان [illegible] النهاية مستحقه في يد البائع بمنزلة
ما لو استحقه بالملك أو مرتهن أو صاحب دين وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما الشغل
بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بتمام
الثمن بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما
بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما إذا زنت الجارية المبيعة حاملاً **قوله** حتى إذا
هلك بذلك السبب معنى لفظ هلك ولفظ التسليم إشارة إلى أن الخلاف
في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما إذا رد
الجارية المغصوبة حاملاً **قوله** وكأداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال
ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فأدى زيوفاً فهو من حيث
تسليم الواجب أداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين إن لم يعلم عند القبض
كون المقبوض زيوفاً فإن كان قائماً في يده فله أن ينقض الأداء ويطالب المديون بالجياد
إحياءً لحقه في الوصف وإن هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة
بالكلية حتى لا يرجع إلى المديون بشيء لما مر من أنه لا يجوز إبطال الأصل بالوصف وهذا
أداء بأصله إذ لا مثل للوصف منفرداً والامتناع فيما [illegible] وقال أبو يوسف له أن يرد
مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لأن المقبوض دون حقه وصفاً فيكون بمنزلة
المقبوض دون حقه قدراً وامتنع الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثل المقبوض
كما يرد عينه إذا كان قائماً فإن قلت إن قوله إذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي أن يجعل قيداً
للتمكن من رد المقبوض لا لكون الأداء قاصراً على ما يفهم من ظاهر العبارة **قوله** والأداء
الذي يشبه القضاء كما إذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أبو المرأة فيعتق الأب
لتملك المرأة بنفس العقد فإنه استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب
على الزوج قيمة العبد للمرأة لأنه مسمى مال [illegible] عن تسليمه فإن لم يقض القاضي بالقيمة إلى أن
ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء أو هبة أو ميراث أو نحو ذلك لزم على الزوج
تسليم العبد إلى المرأة فهذا التسليم أداء من حيث أن العبد عين حق المرأة لأنه الذي استحقته
بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها [illegible]
[illegible]

بدليل السنة والمعقول إذ العبد المتملك ثانياً كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه أداءً
أن الزوج يجبر على تسليمه إذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف
ما إذا باع عبداً فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على تسليمه إلى المشتري إذا طلبه لانفساخ
البيع لأنه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على إجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على
شبه القضاء أن العبد لا يعتق قبل تسليمه إلى الزوجة وأن الزوج يملك التصرف في العبد
بالإعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه إلى الزوجة لأنها تصرفات صادفت ملك
نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكماً أنه لو قضى القاضي في الصور المذكورة على الزوج
بقيمة العبد للزوجة ثم ملك العبد الزوج ثانياً لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم
ولا الزوجة على القبول لأن حقها قد انتقل من العين إلى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى
بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب إذا عاد من إباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة
للمغصوب منه بعوض حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله** دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضي
الله عنها وعائشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على أنها كانت
صدقة التطوع وهي لا تحرم إلا على النبي عم **قوله** ولأن حكم الشرع دليل معقول على أن تبدل
الملك يوجب تبدل العين وحاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف
مملوكيته لأن الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله لبعض الآخر إنما هو الشيء
مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف فيه ما لا يخفى و
لقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد
المملوكية وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع
والمقيد فالأولى التمسك بالسنة **قوله** وهذا الأداء القاصر فصل المثال عن الأمثلة
السابقة وأخره عن ذكر الأداء الذي يشبه القضاء اقتداءً بفخر الإسلام وإن كان المناسب تقديمه
يعني لو غصب طعاماً فقدمه إلى المالك وأباح له أكله فأكله جاهلاً بأنه طعامه الذي غصب منه فهذا أداء قاصر
يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب أصحابه وقيد بقوله أطعم
المغصوب إلى أنه لو أطعمه بما يتخذ من المغصوب بأن كان دقيقاً فخبزه أو لحماً فطبخه لا يبرأ وقيد
بالإطعام لأنه لو وهب المغصوب من المالك وسلم إليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من
غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي بأن الغاصب مأمور
بالأداء ولم يوجد لأن ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون أداءً مأموراً به وأجاب عنه أنه تغرير جرت
به العادة من أهل الإباحة بأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي أو

الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء و
هو ايصال حق المالك اليه بغبا الغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه يمكن ان احدهما
انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على
تنافي الملزومات والبراءة لا يحصل الا بالاداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر بغبا
الغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه وصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا حيث
صار متمكنا من التصرف فيه لانه قبل ازال يدا مطلقة بجميع التصرفات واما اعاد الا يدا باخذ والغاصب
لا ينوب عن الجاهل بناء على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف
عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض وبقضيته
فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا
وقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق ويبرا الغاصب وما ذكر من
العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة محالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يجب
الاحتياط المسلم ما يجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل به الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل
يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه
قاصر وتدارك الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصفها حتى فالقضاء بالجماعة او
منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** في قطع اليد ثم القتل اي ان يصدر
عن شخص او شخصين وعلى التقدير بين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ
وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الحكم
المذكور في الكتاب اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا او يكون القتل قبل البرء
قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر
الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا اسقط حكم القطع في نفسه فصار قتلا
ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع
حسا وحقيقة بدليل ان حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا
قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل ويحصل به جميع الاقتصاص فصار الى القتل بمنزلة
السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول اثبت
شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف يتبين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيانا لما اختلفا
بالمفهوم **قوله** والقتل قد يحاز القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام
والسراية بعد فوت المحل **قوله** وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق

المثلي بما لا مثل له والحاصل ان ما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم
الغصب وعند محمد قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع
فيعتبر قيمته اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم
نصبه على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم ونوقش انه لا يتم
الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود
وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه
ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة
والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان
يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن
الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز
هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم
كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضي لا يتم وعلى
عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل ان وتجدد امثالها بمنزلة انعدام
الاعيان وتجدد امثالها في كل ان وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض
المنصرمة مثل المنافع مثلا وايضا لخصمه ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف
وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وقضية الحوائج لا بمجرد الاموال **قوله** تقومها
في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان ثبت فيه
تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى
تقوما بالعقد لان تاثير الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس عليه
اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا
اصل المدعي وهو مماثلة المنافع في الغصب للمال المتقوم بالقياس على مماثلتها في العقد
اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لاشتغال الاجارة فلا يصح القياس
عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فانه له اثر في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال
كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من الامرين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال
الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت
على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مماثلته غير المال للمال لتحقق الانتفاع المقصود
وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس

يتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له
مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء
لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول عما يده بناء على قيام العداوة وفي
حيوة اولياء المقتول واحياء حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال و
انما يثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدر بالجملة
قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فانه
لحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين ونحوها لانه في الوصف لا في الجنس كما في تسمية
ثوب او دابة فيحتمل فيما بني على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم
قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة
بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل ينبغي ان يتعين
القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فالجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبا
لنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر
عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة
فبايهما ادى تجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب هو الاصل الوسط
وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو
توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ مجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يوجب اصالة البدل وهو
القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من
قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من حسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالقبيح واما من حيث
اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان
حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر
دليل عليه ومعرف له فالمص قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمامور به
من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل فيه قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة
حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه
في العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات
مسائل الاصول لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه
فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن لعينه او لغيره ونحو ذلك قوله

ومهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز انه يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين
الوصفين وانه يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة
البحث عن افعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل
يكون بخلقه ومشيته واصولية من انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق
به النهي يكون قبيحا ثم ان ثمرتهما امر مهتم في علم الفقه مثلا لا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي
ما ليس بقبيح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني
انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي
الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة
بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته
في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد بقي في عوده الى الطريق
الحق او اعترته بالعجز ومن غرق في بحره ولم ينتبه لخطائه في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة
الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا
اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يعتبر العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور
والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين
الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق قوله وفقت
اي جعلت واقفا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب متوافقة لارادة الاول من
التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء لخصوا تحقيق محل النزاع
على ما هو الواجب في المناظرة وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول
الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالمعنى الثالث الطاعة حسنة
والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا في حق
الشارع عليه وعلى دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب
ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال
حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق وقبح
الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار و
منها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين

وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في
اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته
حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن والقبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب عليها لا اختيار للفاعل فيه
وليس المراد انه مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه
بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين
قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور
في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب
لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك
لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى
كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا
من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح
داخلا في تفسير الحسن عند من يجعل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على ما مر ولانه ليس
متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه
والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح
تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله شرعا وعقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن
ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا
بالقادر اي الذي له ان يفعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان
حالهما اذا فعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا ينتقض التعريفان جمعا ومنعا
والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب و
المندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا وهو واسطة بين الحسن والقبح
بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما شملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين
لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحث ان الاول [illegible]
الفعل العبث المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان
يفعله او لا يفعله فيبقى واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس
للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني في المكروه

قوله لا ينتقض التعريفان جمعا ومنعا اي لم يكن تعريف الحسن جامعا ولا تعريف القبيح مانعا واعترض عليه [illegible]

[illegible]

قوله اذ ما معا في الجوهر ... فلا يجوز ان يكون احد الوصفين تابعا في تحيزه لتحيز الآخر التابع لتحيز الموصوف ... لكونه تابعا قوله الاول ... قوله فالقيام بهذا المعنى ... بالمعنى المذكور ودون اثباته خرط القتاد رحمه الله

آه المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح ولكنا نعترض من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المص ولقائل ان يقول ان اريد بالاول ان يفعله ولا يفعل ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يحتج الكلام تفسيري القبيح منافيين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتوقف نفي كونه يحسن القبيح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان يحسن القبيح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلان لهم على هذا المط قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون هو عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل العقل لانه لا تحصل قيامها معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر بتعاليه وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز واجتماعي فيقام به بانه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غاية ان قيام بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه منها انه اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا كما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يتم

قوله للفعل الذي هو عرض اعترض عليه بمنع ان الفعل عرض عند المتكلمين فان اجناس الموجودات عندهم اثنان ... كما عدد في اوائل شرح التجريد ... الفعل معدود ... التي تكون القائم عليها عند ... كيف وليس معدودا من انواع الكيفيات ...

[illegible]

لم يكن الحسن صفة للفعل ثابتاً له ولا يكون تابعاً له في الخبر بل تابعاً للخبر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق بحمل المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقاً لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجودياً بدليل ان اللامعدوم وجودي مع انه ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم نفي الامكان واثباته الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضاً عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فما قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجودياً فلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار هنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه لم كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري ولم كان جائزاً وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح يمنع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازماً فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلاً بالاتفاق ولا يخفى انه لا وجه لتخصيص فعل القبح على ومع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطرارياً اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً ورجحاناً من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على المرجح عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فكلام لزوم الرجحان من غير مرجح مان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد به عدم التوقف على مرجح اصلاً لم يصح كونه اتفاقياً اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختيارياً وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره ونقل اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعاً للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع

نقرره ان الحسن لو كان صفة للفعل والفعل عرض لزم قيام العرض بالعرض فيرد عليه ان الامكان الوجودي صفة للفعل الممكن فيلزم ان لا يكون له فلا بد من القول بانه لم لا يكون له الامكان او ثباته له فيلزم انقلاب الحقائق

بقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ويكون الاختيار الاخير عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية كالسقوط والصعود وكحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالاً في مقابلة الضرورة فلا يسمع واجيب بان الثاني انه يجري في فعل الباري فيجب ان لا يكون مختاراً وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعاً لان التكليف بغير المختار ولو كان جائزاً لكنه غير واقع الرابع ان المختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء كان يجب به الفعل او لا يجب يكون اختيارياً اذ لا معنى للاختيار الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تعلقها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعلية تعالى قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندهم الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلاً وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده هو الارادة بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى لهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مقدماته منعاً يعتد به وانه قد حصل بعض الغلط في هذا الدليل على كلا التقديرين اعني الذي يعتمدون به يقيناً والذي لا يعتمدون به يقيناً ولهذا اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده وجود المرجح لان اريد بالفعل مجالة التي هي صفته بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً بان اريد بالفعل نفس الايقاع وبين تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله** المقدمة الاولى لان كثيراً من المصادر قد يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام يحصل له هيئة هي القيام او تحرك يحصل له صفة هي الحركة او تحرك تحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الشيء الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيراً كاحداث الحركة والجاد في ذات المتوقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكاً وكايقاعه القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بسبب ذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفاً كالقيام وكيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة

التي تكون للمتحرك دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر
وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج بوجوه ثلثة الاول
انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع
معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل
في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في
امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين ذلك
الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة
التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب
المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام
الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور محققة غير متناهية حتى الا
المتناهية وبديهة العقل حاكمة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع
الايقاع ايضا فعلا اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل اخر
كالباري تع فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يجيء
بكم فلا يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع بمعنى التكوين ومذهب
الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام
ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة
للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بو
بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع
انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع
بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به **قوله** المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل
ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود علته
واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما
توقف وجود الممكن على علة موجودة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن
وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته واما لا يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة
معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهو لا ينافي الضرورة والضروري
قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده
على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا

قوله لكان واجبا لا ولانه يتوارد له كان وجوده رجحانا من غير مرجح وهو باطل ...

قوله لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الخ كما هو الظاهر لمحال والا لصدق قوله قد لا يكون اذا عدمت الجملة امتنع وجود الممكن الا انه لظهر الا ان كذب الموجبة الكلية كما يستلزم صدق السالبة الجزئية يستلزم صدق الموجبة الجزئية السالبة المحمول قوله لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه
اعترض عليه بانه ان اراد بالموقوف عليه ما يتحقق وجود المعلول بدونه فلا نم لزومه لمعلية بل هو اول المسئلة وان اراد ما يجوز ان يكون له مدخل فيه على ما
لمعلية سلم لكن نمنع لزوم التالي لجواز ان يتوقف على كل جزء على سبيل البدل فلا يلزم من انتفاء واحد منها عدم المعلول ولا كون
العلة غير موقوف عليها بالمعنى المذكور اجيب بانه قد ثبت بشهادة الضرورة ان الممكن لا يكون
وجوده بذاته بل يحتاج الى امر منفصل وهو المراد من العلة فان جاز ان يحصل موجود معين من غير علة معينة كان الامر
والا فالعلة التي يدعى امتناع وجود المعلول بدون وجودها ما هو فظهر ان الامر المنفصل حسن چلپي

قوله وجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها والمراد بوجود العلة بجميع اجزائها ...

ولا يتوقف على موجود واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل الممكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء اخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لتوقفه على شيء اخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح فهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غاية انه المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر فتحقق حالة الوجود دون العدم ولم يتحقق المؤثر من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لانه من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم ولما لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وبطلانه بهذا التقرير ان في عبارة المص

قوله فجوابه الخ قال الفاضل الشريف لقائل ان يقول اذا جعل الايجاد جزءا من جملته يكفي في تقرير الدليل ان يقال لو وجد الايجاد وجد الممكن لامتناع التخلف عنه والا فلا لاستحالة وجود شيء بلا ايجاده ربما في المفيد مستدرك والجواب يلزم في امتناع باطل فشيء من السبب ... انهم صرحوا بها حيث قالوا بما يمنع تحرر الفاعل في المعلول وذلك اذا كان المعلول غير ذي ... وانفق عليه الموجبات والحق ان الايجاد لاحتياج اليه غير داخل في الجملة اعتبار في بيان سبب الوجود حسن چلپي

قوله فانه قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله ثم قيل عليه مبنى هذا السئوال والجواب وجود الكلي الطبيعي في الخارج

زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الآخر فانه قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فعدم فساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا لكان الممكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وبهذا يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فانه قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والحركة والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت وجود المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها و ح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن مع تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مرجح لتخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبة الجميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فانه قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراد الله تعالى لانه مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما لزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا نتقل الكلام ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم قد اشتهر بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا

قوله يعني انها مع كونها اولية ...

موجوداً وذلك لانه لما لم يخرج عن حد الاستوى ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مرّ
وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققاً ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم
واعترض عليه المص بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون
المتقدم موجوداً في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن
وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه
المتأخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن في العقل يحتاج
الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضاً باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل
فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في
الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة
فكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب من العلة الناقصة فضلاً عن ان يحتاج اليه
اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا
كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وكان جزءاً من العلة
التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجد
العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة
التامة متأخراً عنها وكونه جزءاً منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون
الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف وجود الممكن ينافي سبقه على
الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءاً منه
وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر
بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر
فالوجوب ايضاً مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق
العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب بناءً
على انه اعتبار عقلي وهو تأكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه جزءاً من اجزاء العلة التامة
وانما ابتنى هذا الاطلاق وزعم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج
اليه وجود الممكن فنقول ان اراد بقوله لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي
فهو لا يضرنا وان اراد السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فممنوع فان من
العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى
الوجوب فان الوجوب اثر لهما متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات

قوله واعترض عليه المص [illegible] الدليل المذكور [illegible] ... معترف به [illegible]

قوله والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر فيكفي في وجوه الاول ان المراد بالوجوب [illegible] الواصل الى حد امتناع العدم [illegible] ... وجود المعلول من ناحية وجوبه الذي [illegible] اجزاء العلة التامة [illegible] ... عليه وجود الممكن سوى الوجوب [illegible] المادة والصورة التي هي [illegible] المتقدم على المعلول [illegible] بان العلة التامة عبارة عن جميع العلل الناقصة مأخوذة فرادى [illegible] والمعلول المجموع المادة والصورة [illegible] ... الوجوب عند تحقق العلة التامة [illegible] ... المعلول [illegible]
من المادة والصورة اذ على تقدير انتفاء الوجوب عند تحقق العلة التامة بالمعنى المذكور يكون المعلول ممتنع العدم وقد يجاب عنه بان
المراد بجميع ما يتوقف عليه الممكن مجموع ما يتوقف عليه التأثير في الممكن ويكون المعنى ارادوا بالعلة التامة الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه
التأثير سوى الوجوب وفيه ان الصورة ما يتوقف عليه التأثير في وجود المركب فيعود المحذور وعلى ان الوجوب من جنس بعد ودائم
شرائط التأثير تحرّر الجواب عن الوجه الثاني اللهم الا ان يجعل استثناء منقطعاً
محمد حلبي

بمعنى الاحتياج اليه ولاف ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية
الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط
في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة وهي المؤثر التام و
لا يكن يتحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع
الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وله ان
يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج
اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن
بحسب اعتبارات مختلفة وهو الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب
جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار
الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس
الوجوب ولا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب
مغايرتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يجوز ان يقال وجب
صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق
كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة
لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله
المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود
ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم
الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكون
فهو الموجود والا فالحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بالموجود وتقرير الدليل ان جملة
ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت حدوث
ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يجتمع المعروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه فلا
حدوث وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتجدد شيء يتوقف
عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال انه لا يجوز ان يكون من جملة ما
يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح احد المتساويات والاجزاء بحال
لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة
ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملته

جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا يخلو من ان يكون كلها موجودات محضة او معدومات
محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك
الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فح ان لم يكن بعض
تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام
المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يحكم بعدم شيء من علته التامة
وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره
ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان
لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا
التقرير وان عدم انتهاء الممكن الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غايته في الباب انه لا يدل على وجوده
واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب
ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات
محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود
جميع الموجودات التي تتوقف اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على
المعدومات ايضا واللازم بطلان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات
التي تتوقف اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء
ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلانه
عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف من الموجودات
والمعدومات فان قيل انما يلزم ذلك ان لو كان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديما فمن اين يلزم قدم
مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقرير مستند الى
الواجب والعدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا
كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة
فانه قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي يتوقف عليها
وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات
والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف
وجود زيد على عدم عمرو وعدم اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم
عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد
علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند

قوله فانه ثبت لم لا يجوز ان يقال الفاضل الشريف لا يخفى ان هذا السؤال ليس بمعارضة ولا من نقضه ولا اقتضا اجمالياً ولا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال الاتفاق الثلثة كيف وقد صرح بما يعني بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وهذا السؤال ان لم لا يجوز الخ وقد يجاب بان هذا السؤال منع متوجه على قوله ثم و البحث في ان بعض تلك الموجودات معدوم فاتي شئ من الاعدام المستلزمة لزم قدم زيد الحادث فان الملازمة المذكورة لم يجز ان يكون ذلك البعض ما علم بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء فلا يلزم قدم الحادث ثم السؤال المدفوع بما مضى لكن بتغير الارادة القديمة ومتوجها على قوله الخ

قوله يوجد الحادث اي وقت شاء فيكون فيه تسليم للاصل المدعى وهو وجود الافتقار وهو الايجاد في علة الحادث في كل شئ لما سبق من ان المدعى كونه ليس بموجود ولا معدوم لا دخول له في علة الايجاد حسن چلپي

قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينتقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يجوز الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا التقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب لا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها لم يجز ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للمعدوم الذي له المذكورة مدخل في العلية ولا شك ان العدم المانع دخلا في علية الحادث فان ثلث الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني الموجود الى جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الخ مما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا مستلزم لانتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم وينتفي له العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع المعدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك المفتقر اليها فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت وجد المختار ذلك الحادث ان يتحقق جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيار او غير ذلك ولم يوجد الحادث يلزم التخلف وان لم يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم

وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يكون الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وينتقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو مح وما يستلزم المح فهو مح فيلزم امتناع وجود زيد لتوقفه على المح مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضنا متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم عدم تحقق عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شئ ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها لازمة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله

القديمة بل على الواجب تعالى عن ذلك بناء على جبرية وقف دائما مع انه يلزم قدم الحادث على ما ... وفيه بحث لجواز ان لا ينفصل ... الى عدمه وبوجوده ... اعني الواجب تعالى لا موجب والتجويز المذكور بناء على الايجاب حسن چلپي

قوله عند عدم شيء من الموجودات اذ الوجود عدم دخول غير الموجود في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث فعدم تحقق شيء من تلك الموجودات الجملة لا بد وان يكون

بعدم موجود ... قوله ولا شك ان الموجب يعني لما كان مبنى الكلام على وجوب وجود المعلول عند وجود العلة لزم ان لا ... [illegible]

شيء من الموجودات التي يمتنع زوالها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب
وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة
والمعلول لئلا يجوز صدوره رجحانا بلا مرجح ويكون وجود العلة مستندا بالوجود المعلول
ولا شك ان الموجب اشد مناسبة الموجب من المختار فلا يبعض من الموجب الا الموجب
وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على
تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه
الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما
يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعلى كل سابق
منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب ح فيجوز ان يكون لها بداية والحركة
او غير قار الذات فيرتفع لا لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي
يمتنع عليها يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع ترتب
علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امر لا موجودة
ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في المكان او وضع
فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند
الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تجعل
اثر الموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب اثر الحيث زوالها
فان قيل الذات يجوز علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده يجب
زوالها فلنا ماهية الحركة ليست ثابتة متحققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة
الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث
كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد لو سلم ان الافراد غير باقية قطعا
نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان
امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع
وهاهنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها
افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب لا لافراده ايضا لامتناع بقائها كذا
ذكره المص وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات
حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علم آخر وقد يستدل
على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع

للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج
الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كونه ايجاد الايجاد عينه
ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد
شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء
مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا واصدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان
الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى
انه ليس امرا محققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان
انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت
وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه
حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في
الموجود والا فهو المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع
على بعض مقدمات دليلنا على امتناع ترتب علة الحادث عن موجودات ومعدومات
وحاصل ما سمعت انه لا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل
الذي نا اوردته على نقيض مطلوبك والظان ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له
ادنى تمييز فكيف ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه
والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه القول ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون
علة الحادث موجودات محضة ومعدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات
دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم
نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فيكون
موجودة او لا فيكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل
بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على
المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي بعدم عمرو وزواله اما ان يكون موجودا
محضا او اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود
امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالابتاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافات
التي جعلتموها داخلة في الموجود فلا ثم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة

الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك
الموجودات الاختيار الذى من شانه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يتعلق الاختيار
ومن غير ان يلزم الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته
ممنوعة نعم لو جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال
العدم الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم
الذى هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود شئ مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافات
التى لا يدخل العدم فى مفهوماتها كالاخوة والابوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة
ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقرير وزوالها لا يكون لوجود شئ كما اذا تعلقت
الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة فى الموجود
يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودة
محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم فى جملة ما يتوقف اليه
وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم انى لو لم ازد فى شرح هذا
الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى بمقدار احست فيه
كثير من الحذاق غمار دواعى اتعاب النواظر والاحداق وانى لو تصديت المصير الى
الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله فثبت
اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث على
امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة
ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها لو كانت منتفية فى شئ من الازمنة
لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم
اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث كما سنذكره
الى الواجب بواسطة الايقاع التى لا يتحقق فى شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف
على امور اخر موجودة نقلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث فيلزم قدمها اى ذات
فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب فلا يلزم من ذلك استغناؤها
عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب كايجاد المعلول الثانى لكن على سبيل الصحة و
الاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات

المستندة

المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث فقوله
لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ
قد استندت تلك الامور الى الواجب بصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب ولا على
سبيل الوجوب فى الوجوب اما ان يجوز بطريق التسلسل بان يتحقق كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى
نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين
الايقاع بالذات حتى لا يتحقق الى ايقاعات غير متناهية وهذا القسم ليس ببعيد لان العقل
جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وبان الايقاعان وان لم يمكن تميزهما
بحسب الخارج غير الموجودات ويمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل
لا تغاير الا بالاعتبار يمكن القول بصدورها عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب
الظاهر عند العقول والاجدر بالقول فاما الحذر الغشان ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب
ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع فى ترجيح المختار احد
المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود لانه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة
تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد لا وجود
للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من اجزاء
المسافة فانها موجودة تجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع
اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعنى الايقاع فلو لم تجب
لكان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال
انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع وظهر الفرق بين
الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التى هى الحركة فان
الاول لا يجب مع علته التامة والثانى يجب واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات
وموجبا لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من حيث
انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة و
قد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من
جملة ما يتوقف الفعل عليه نقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او
حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الصانع والخلاص عن ذلك على تقدير
عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالالتزام جواز وجود الممكن بدون

وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز
عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود
الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور الموجودة واللامعدومة فلا يلزم
القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الابداع والاختيار والابداع
لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح
بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للابداع ولا للاختيار حتى لا عدم لهما واما ثانيا
فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث
لانتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب مختارا وهو المط
قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح
اى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان واما ترجيح احد المتساويين
او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا
او يكون للراجح او المساوى او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لو
لا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن
لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح
الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت و
تحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما هو من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح
آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيتوقف وجود
كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة بمعنى
انه لا شىء من الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز ان ينتهى الى ترجيح المساوى
او المرجوح اى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح بمعنى ان
ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى او للمرجوح اذ لا يلزم من بطلان
انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى والمرجوح قلت مراده انه لا
يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوى او للمرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى
او المرجوح والثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل
والسبوع اعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات
وللمرجوح نظرا الى العلة والثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح المتساويين على الآخر
او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل المختار احد المتساويين

ترجيح من غير مرجح قلت الارادة والاختيار لا يتعلق بما لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها
كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم
الرجحان ضرورة فترجيح المساوى والمرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان
المساوى او المرجوح ما دام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين
اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات
الرجحان وجعل الشىء راجحا واخراجه عن حد التساوى فضلا عن المرجوحية قوله وهذه المقدمة البديهية
وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة
فيه انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال
انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل
تعلق الارادة لوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد وينتهى او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة
عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم
ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح الممكن احد المتساويين وجعله
راجحا بالارادة قوله مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان
بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى
غيره لزم التسلسل فيذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم
تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده
الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا ولا يحتاج
وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها
فى اللفظ قوله وايضا يعنى ان المتكلمين فى مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين واما
يذكرون المثال سندا للمنع اى لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما فى الهارب من السبع يسلك
احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى فهذا بل هو جزء الدليل على كون
الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية
واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح فى المثال المذكور خارج عن قانون
التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وانما اورد المثال
بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس الحكم
الا منع التساوى او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع
وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر ويحصل ان القول بالاحتياج الى

مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا موديا الى مهالك وسباع اكثر فبعض الاختيار الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا استلزموا
في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده
ومنه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده
لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم
المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم
هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي
به يصير احد المتساويين راجحا لتاثير الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد
المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من
غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد يجب ان يكون هو المراد بالقضية المتفق عليها بين
العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا جائز للممكن قبل الوجود ويحتاج الى
الجانب الوجود لانه حين يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق
الوجود دون زوال العدم وهذا يفيد ان لا تخصيص الرجحان بالوجود وليس كذلك بل العدم ايضا كذلك
فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة
العدم وهو علة الوجود محال قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب
عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على
مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي
جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع
كالايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير
عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار
وهذا التقدير وان تبين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم
الجبر على التقدير بن اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على تقدير من التقديرين واما على تقدير
توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل هو اختياره فقولكم ينتقل الكلام
الى الاختيار وانه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره
ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب نفد وجود
المرجح لجواز توقفه على امر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جهة توقف
عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فانه قبل نقل الكلام الى

الى صدور الايقاع عن الفاعل فانما يجب بطريق النص في الايقاعات بناء على انها ليس بموجودات
حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم النص بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع ولا يجب
او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما قررنا من ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع
مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر
الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان
اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن الفاعل لا بطريق الوجوب لعدم لزوم
شيء من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان الشارح المص جعلها
الى بطلان طريق النص ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله
فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق فنقول ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس
قائلون بالهين احدهما مبدا الخير والاخر مبدا الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح
غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرا عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول
بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبايح مع انه لا يرضى بها فهذين الاعتبارين ينسب
القدرية كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر
بين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون
جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه يثبت
بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي
في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع مع عدم تحقق
الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم
فقط بمعنى جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه
على تلك المقدمات وتوضيح لها وللقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع
المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الا
الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم
وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد
لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان
لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان
المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع بدعوى الى تحصيله لما يعتقد
او يظن من ملايمته وما ذكره من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية ان لا يتنافى

البهائيس بلازم لان المراد بالاختياري ان يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** يفرق في الاختيار بين ما يقدر على تركه وما لا يقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن منه من الترك والفعل قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد يكون في الفعل الاختياري باعث عليه وداع اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن بعض الاولياء ايضا الآن بعض الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد والا لتسلسل الاختيار فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى فحينئذ كان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد على مخلوقات الله لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق الله تعالى وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية **قوله** برهان اجمالي هذا هو الدليل الثالث حاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون امرا موجودا ولا معدوما لا امرا لا موجودا ولا معدوما لان صنعه حينئذ اما ان يكون بلا واسطة وجود شيء او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته ولا يتصور صنع العبد فيه اي في تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان عدما لاحقا يتوقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله

زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا امرا لا موجودا ولا معدوما وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر واصلا ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجبا لذلك الشيء الموجود فالغالب لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد فيه وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حصل به ويخلق الله وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير محل من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد ويحصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قايم به فتأمل ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة بجعل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان تلخيص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كصحته ونومه وتيقظه وبعضها ما له قصد الى صدوره وفيها القصد وعدم القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا بقصده وربما يقصد لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لما يكفي في الصدور لا بد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية بطلانه الترجيح بالعلم عند العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسئول السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد

وجوده هل يمكن ان يكون بعده تامًا حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لابد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولاشك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدوره ومراده فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولاشك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله وذلك لان خلق الله المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح واما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله خلقهما ويقبح من العبد كسبهما قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عنه ثم منع للمقدمة الثابتة من دليل الخصم وهو ان فعل العبد عنده اضطراري او اتفاقي من غير الاختياري يحسن او يقبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث كان يحمد عليها ويذم وادعاء ان الناس قد نقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقص قبيحا مع انه اقر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبيح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على الحبر حتى ذكر في سند المنع ما ذكره ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال فيقول وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل ما نص الشارع به وبدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المص من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعدد الاسجاع وتكثير الانواع فلعله عند الاشعري كسراب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في وراية الصواب من وراية قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال

ونفيه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اقوال واخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعيا لتوقف على نص موجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص تعالى انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عم بعد ثبوت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذلك امتثال اوامر النبي عم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على اوامر الشارع ووجوب الامر ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو دعوى المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية في المسئلة الهندسية من غير استحقاق الثواب والعقاب آجلا فيثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى رعاية لما هو اصلح لعباده وقبول

الشفاعة عنه واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحكم بالحسن والقبح هو الله لا يقال
هذا المذهب للاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد
كتاب وشرع ورد على هذا المذهب فقد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر
في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله
بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون
ذلك بدون توسط فعل اخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى
بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها كحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله بطريق العادة
بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب
بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام الفاعل والقابل
وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان الفعل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من
استناد بعض الحوادث الى غير البارى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب
والنسب بتفسير التوليد بايجاد الفاعل الفعل بواسطة فعل اخر قوله ثم ذلك الشيء لغاية ثم اشار
الى ان الشيء الذى لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه ولو توقف
حسن كل شيء على حسن شيء اخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى
ترتيب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم ان الكل المشتمل على حسن او قبح
اما ان يكون حسنا لجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الاخر او بدونه واما ان يكون قبيحا لجميع اجزائه
او ببعضها مع حسن البعض الاخر او بدونه فالموصوف بالحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى ما يكون حسنا
لجميع اجزائه ثم عممه بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا
ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح
والحسنه ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا لجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح
قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا لامر خارج
عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق ان الحسن او القبح يكون لذاته ولصفة في صفاته
انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء
قوله ولهذا اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في
الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب
اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تنقلب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا

وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة من فاعلها وهى لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة
من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا الكل الاعتبارى يكون الحسن
راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه ان يتصف
بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بالحسن بسبب معنى في
غيره وهذا قريب مما يقال ان المراد حسنه في نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها
قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما
اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم
باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن فيما اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم واشار
الى جوابه بان الحسن والقبيح لذاته فيما لا يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من
الفعل والاضافة فالفعل يختلف بالاضافات فصول مقومة لانواعه فالحسن او القبيح لذاته هو
الانواع لا الجنس نفسه قوله اما الاول اى المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثم انه اضرب لانه اما ان يكون شبيها
بالحسن لمعنى في غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا واما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في
غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل الكل يحتمل السقوط وقد
يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين والحسن مستقيم
لان الاتيان بالمامور حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة
فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه
حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الايمان في حال الاكراه هو وجوب الاقرار حسنه حتى
لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا
الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى ان الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه
لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار الذات لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح
المص بنفيه وعندنا الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله
واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل
هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر به مع تمكنه منه فذلك كان مؤمنا
عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا
في احكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل
القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على وجه التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم
الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة جزء الايمان

وبان النبي عم كان يأمر بها ويكتفي ويحيلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة الوضعية و
التبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي
حال الاضطرار يعتبر جهة الوضعية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما كون
الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المص وبين بعض
معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في
اوايل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وباور
المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وهو الاذعان والقبول لوقوع النسبة
او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وجه و
حصوله للكفار مم ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره على
الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المغرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار و
علامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات
ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح
الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا
ولكن اذا قطعت النظر عن فعل اللسان لا نفهم نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له و
بالجملة التصديق هو المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن من ان يكون للقلب اختيار في
نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال
سائر الاركان قلنا لان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح
فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل
اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل
اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك
العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل
نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار
الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط كالصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة
لعينها لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها
تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنها لعينها لكونها تعظيما للباري تع وشكر المنعم وعبادة لمن

يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا الحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن
لعينها بل يؤكده الا يرى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجملة
والطاعات حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان
منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المأمور بهما ومنها ما يحسن
لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد
واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه
حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا
بواسطة او فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه وههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال
ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة
بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس
الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص المال وانما يحسن بواسطة
حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من
النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان وزجرها
عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع مسافة الى الامكنة مخصوصة وزيارة
لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت
الشريف المكرم بتكريم الله تع اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير و
البيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا
يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تع خاصة والاحسان الى
الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تع لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة
والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير و
الشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة جبلة لها فكانها
مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط
حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة
والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه بغير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد
يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل
الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
وهي باختيار العبد لا الفقر والحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة

العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج
فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان
ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان
نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك ولذا صرح المص بان الوسائط هي الدفع
والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي
عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان و
المقصود ما صرح به المص قوله يرد عليه قد خرج بما ذكر الجواب عن الايراد وهو ان
حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الآن ذلك الغير في
حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت
بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به
كما هو راي الاشعري واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها
كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها
لان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع
فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن لذاته فيحسن
الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك
عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان
نوع يكون حسنا لعينه ولجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة
ونوع يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان
يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع
لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه
وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع
الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم
والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به
والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء
واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه
شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه
الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به

قوله ولقائل ان يقول لا ماحب عنه بان العقل انما يجوز حرمته على ذلك في الملاحظة الابتدائية وبعد التنزل لو سلم ان حسن الواسطة فقط غير درجة الاعتبار كما سبق تحقيقه فلا قرينة في التحقيق وفيه نظر لان حاصل اعتراض الشارح ان المراد من الامر المطلق يحمل على الحراب لطفا والعقل بما يجري فيه قرينة على ما ذكر ولو بحسب الملاحظة الابتدائية فلا يكون التفريع المذكور في محله فتأمل قوله انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة منه ثم لا كونه طهارة ليس لذات الوضوء بل هو ايضا وصف من اوصافه ولو قال انما يفتقر اليه لكونه طهارة لا لكونه عبادة لاصاب حسن جلبي

به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر
والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فاراد وابالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة
بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل لا يكون الحسن هو المامور به
مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به
فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون
كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه
عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر
كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا
لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا
للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها
ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله
فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه
مقصود لا يتادى بالذي قبله بحال اي بالمامور به فحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره
لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه انه لا يتادى بالاتيان بالمامور به
بل يفتقر الاتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مقتبا عن ذكره وظاهر انه ليس
المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة
مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال
اما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل
قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار
ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته
قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة الغير
الذي هو قضاء حق الميت فالغيران اعني حصولهما يحصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة
لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى
منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان نفس كفر الكافر واسلام الميت مما لا يتادى بنفس المامور
اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال
بمعنى تادية بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين فحقيقة
لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك

انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه
بالحسن لمعنى في نفسه فان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى
في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم
من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت هذا القسم
لانه لا حسن فيه الا من جهة ارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ما نحن فيه وقد يقال الا ان الوسائط
جهة كون الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر المطلق
عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من
القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي
هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل يحمل المص القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه الضرب الاول
منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف
عنه ليتميل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او شبيه بالحسن لغيره من الحسن لمعنى في
نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على
احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله
الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه
حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولهذا صرح بان
ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه لا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي
حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح
اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو الحسن لعينه حقيقة
لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني
ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام
قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر
ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب
حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا
ما يقال الحسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته **قوله**
وتمام بحاله المعذور بالجمعة معناه انه لم يوجر بإقامة الجمعة عينا بل المجبار بينها
بين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا
ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة

التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة
توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصارت حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد
مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان هذا نوع تكلف وان جعلها من اقسام الحسن لغيره
ليس اولى من جعلها من اقسام الحسن لذاته فلهذا اخر المص تلك المباحث فصلا على حدة
وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف
بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على
الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكلما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن
الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت
تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد
في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما يجيء و
التكليف قبل الفعل لانه لا استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل
فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام
القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا
شاهد على ذلك والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في
نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف
به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او
اخبر بذلك كتعلق تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل
هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور
هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل
عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين
الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا
او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما
لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا
لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى
لا يخلقه عقيب قصده وانما يستلزم الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي

غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا في جانبه في الجواب الا انه دفع
لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود
الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وتقرير الدفع
ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل
بكل شيء انه يكون او لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان
كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر في جهة العلم بان يجوز على طبق المعلوم
وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى
او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن
باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار
وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في
جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه
وهو في لزوم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا
عن ذلك ولا التخلص الا بان قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه
لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله**
وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على مذهب الاشعري
لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور
في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهو باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم
قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى
ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف
ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم
الترك بالضرورة ويستحقون العذاب وهذا لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من
يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى والقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى
استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز
التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما
لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك
لكنه يترك تفضلا واحسانا فلا نزاع فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله**
ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فاما في نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف او لا يتصور

بدون الاداء والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب
بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك
لما عرفت من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور
الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف
الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل حولان الحول الثاني ان
معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه
عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر
وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل و
القدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فلا يحتاج
الى القدرة التي منشاء الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس
المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا
قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن
لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر
وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا كما عبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب
والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا
من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط
سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة **قوله** فامكان القدرة على الاداء
بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج
بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود
على الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان العجز ايضا متعذر في هذه الصور
قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا الخلاف يبين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان
الماضي ولو سلم تصديق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد
من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل في الشخص بدون ان يفعله **قوله** فاما القدرة
الحقيقية فقد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل وتنزلها المحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة
التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة
المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج
الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما

قوله هي سلامة الاسباب والالات فيه بحث لان الوقت من جملة اسباب الاداء بل امرية ولا تم سلامته في الجزء الاخير حسن جلبي

انتوقف عليه لما عرف في فصل الحسن والقبح فلذا قال ان القدرة التي شرط نفسها على وجود اداء
العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التأثير
فان قيل الحق ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع
الشرايط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان
الفعل عند جميع شرايط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه
غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه الا
التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل و
امتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا
له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه واما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى
ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال
ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول
تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول وجوب
ثالث عن دليل فرحاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان الايجب اداؤه لا يجب قضاؤه
والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا
ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا اخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء الكلام يعني ان القضاء انما
يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر
الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها
بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة
كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو لظ ولا يلزم
تكليف العاجز في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو
المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص
هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة و
الصوم مع عدم القدرة وليس ذلك لنظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت
اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر لنظهر اثره في المؤاخذة في الاخرة
كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز
كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين القضاء والاداء وان كلا منهما

قوله وجوابه ان ذلك وحاصل الجواب ان القضاء ايجابا حالي وهو المؤاخذة الاخروية فيكفي
توهم القدرة في النفس الاخير بناء على توهم الامتداد ليظهر في المؤاخذة وقد يمنع هذا الجواب
بان تكليف الكفارة توهم القدرة عند ظهور العجز لا يكفي لمقام التكليف وبانه يصح بحساب كالحلف
نظيره الى ... ولا حاجة الى الامتداد بل يقع بالاثم والمؤاخذة في الاخرة لا يتوقف عليه لا الطلب
ولا الايجاب ولا رعاية جهة الاسباب قوله ليظهر اثره في المؤاخذة وجوب الاداء
حسن جلبي

منها ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان
كان مطلوبا لا لاجل غيره كفى توهم القدرة في النفس الاخير في الواجبات بتوهم امتداد
الوقت ليظهر اثره في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم
حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة وليس على ان هما القدرة الممكنة حتى
لا تشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسائط
حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الالات
والاسباب قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد
على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة
الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في
اكثر الواجبات التي ادائها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان
الاداء يمكن بدونه الا انه يصير به اليسر بحيث لا ينتقص اصل المال انما يفوت بعض النماء ثم
القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة
فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط
البقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط
فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة
لكن بصفة العسر فاثرت القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط
بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ
الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني لما تمكن
من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة
الميسرة فلا ضمان فيما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق
فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة
الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا
الى المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه ونقول
يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط
حق الواجب على نفسه ونظرا للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء

قوله بل يكفي ملك قدر المؤدي هذا انما يرد اذا لم يكن فرق بين الاثنين ... واما اذا فرق بينهما بما ذكرنا فلا ... اي التمكن ... بجواز الا يقع بلا اضطراب وعلى ... بملك قدر المؤدي غالبا

قوله والنصاب ليس منها ... سبب الزكوة ملك النصاب التام ...

الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرايط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الالات والاسباب والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرايط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا متمكنا من الاغناء لا من شرايط اليسر بناء على انه لا يتغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لا يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر ولا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه نفي الوجوب لا نفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي ولهذا جمع المص بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن قد يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته

قوله ... اي التمسك على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة في ...

جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله عم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه التوفيق ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده فلو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا ينبغي ان يتعلق قلبه لما تصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يصح التمسك المذكور **قوله** ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني من له ادنى شيء **قوله** لدلالة التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل اليسر بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة **قوله** لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم ولا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان يحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع شرايط التاثير لانها لا يكون الا بعد الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق فوقه الا ان المال هنا غير متعين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة **قوله** واعلم اعترض على قولهم يشترط لبقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بان الانقلاب لازم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة ييسر وبقاؤها ييسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا يحد وزرا في ذلك لانه ما فوت بهذا الجنس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يتعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في تعيين محل الاداء فلعله يعين هذا المحل ثم يؤدي من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار

بجر او منع المولى العبد المدبور عن البيع والعبد المجاز عن اوليآء الجناية من غير قبض الارش
حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب العسير الى اليسر انه وجب بطريق
ايجاب القليل من الكثير تيسيراً وسهولة ملوا وجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا لانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا
او بالعكس بتناول اثر الميسر لكل عسير **قوله** فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير
قايم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه ولغيره
فانه كان باعتبار حالة للمامور به في نفسه ولهذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال
في هذا لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب
التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتني عليه ادلة عامة
القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق
بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد
بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل
يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار
وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة **قوله** اما المطلق
فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل
على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة والمراد بالفور امتثال المامور به عقيب ورود
الامر وبالتراخي الاتيان به متراخيا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية
انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي
عندهم اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان
الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت
التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور
وللتراخي ولا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زايد
ثبوته يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي ثم ما ذكره موافقا لما هو المختار
من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على
احدهما بل كل منهما بالقرينة **قوله** او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات
والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار
والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في

في مفهوم الصوم لا قيد لزم القضاء واجب بالسبب الحق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث
ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه وقسم من شك في النفس بقوله الموقت اما ان
يفضل وقته او لا والثاني اما ان يعلم تفضيله كالصلوة واما ان يعلم ب والثاني اما ان يكون سببا كصوم
رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم تفضيله ولا ب وانه كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا
للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة
المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم
الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت ليشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى
اي زمان يحيط به ويفضل عنه وهو شرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء
ولا مؤثر في وجوده وليس بشرط للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس
الهيئة فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكره قلت لو سلم فلا تم
انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت
وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه
المؤثر فيه بالنظر الى الظاهر وان كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى اذ الاحكام بالاسباب لطف ورحمة كما في الملك بالشرى
مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر لها فاقيم المحل مقام الحال والمعتمدون على ان السبب
نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه
كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد
بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم ونسبة مناقشة لا تخفى
والتغير اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في الاوقات المكروهة ويفسد في
غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف
او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء و
المدعى سببية لنفس الوجوب **قوله** وتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان
دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط صحيح ونحوه لا يقال
ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم
الحكم على الشرط ايضا باطل لانا نجيب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب
الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا
يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس بشرط للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء ولا نتصور
تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم

الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا السببية لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان
تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى
فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان
الادلة السابقة يرجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة
القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود
اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم و
سببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه
الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهو لا يكون
الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من
الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله
لكانت امع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه ومع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه
صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان تكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه
حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة
سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة
الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله**
والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم
في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمن
ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا
معنى للوجوب بدون وجوب الاداء يعني الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء و
الاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه
ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي كحيض او نوم او نحو
ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع ثم افترقوا فرقتين فذهب
الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق
الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص وعلى هذا يكون فعل النائم و
الحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض و
نحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول ان الوجوب

عليهم

قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى فيه بحث لان السببية مبنيا على
سبيل البدلية فالسبب في الحقيقة احد الامور المذكورة و
...

قوله سببه الحقيقي هو الايجاب ...

عليهم يعني اتفقوا على السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وسموه وجوبا بدون
وجوب الاداء وليس هو الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين
الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في
رده وانكاره وادعى انه لا عين له ولا اثر لان زمان الصوم مثلا انما هو الامساك
عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل
فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه و
هذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل محل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني
مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة
والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها متغايرة لها
فبالسبب يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجوب الحركات
والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من
العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا
بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك
في باب الصبي والكفر وهو مفعلهما بتا وبحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض و
المسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا او رحمة فان اختار الاداء في الشهر كان
الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب
المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداؤه ووضع في
الصبي المال كالولي ووضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى
بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة
عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك
الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك المتصور
بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال
متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسع
ذلك الغير مال اخر جعل تمامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال
الواجب وهو معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل و
اداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور

قوله تعلقنا بعد الشروع بتوجه الخطاب لا وله لم يقل ابل الشروع او عند الشروع حتى يكون الشروع مبنياً على الخطاب ليكون اتيانا بالواجب قال الفاضل الشريف هذا يعني ما ذكره الشارح في الجواب هو ما ذهب اليه ابو المعين وفي كلام الشارح في صدر البحث وهو حجتنا عند نسخة ضرورة مصيرورة الواجب ح معيناً لا واحداً لا على التعيين كما هو الرأي الصحيح وايضا يؤدي بالمعين لكون عين المعين في ضمن المعين واجب عنه اذا تقرر الجواب بكذا انهما داخلان تحت خطاب من شهد منكم الشهر فليصمه على ما ذكره يكونا بالمخاطبين ايضا بالصوم في ايام اخر على التخيير فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما اذا امر بواحد مبهم من امور متعددة كخصال الكفارة فان الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اختار المكلف واحداً منها تعين وذلك لا يجوز واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك تلبيتا لل قوله على الرأي الاصح اشارة الى خلاف ام سيذكرنا الشارح
حسن چلپي

مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنايم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النايم والصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج و ذهب البعض الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوبه ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة للشيء فهذا وجه فرقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النايم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هو لا غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب ادائه الا بعد المطالبة وهذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنايم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه الجمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوبه في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء فكان جمعهما فرقا بتغيير التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو فسّر بان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيداً قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فانه قبل مضي زمان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا للمأمور به فلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به لا انه يقتضي نفس الوجوب عليه وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطالبة قد تكون نفس الفعل فيأثم بتركه وقد يكون الى العذر

بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون بثبوت خلفه ويخرج منه توهم ثبوت القدرة ففي مثل
النائم يتحقق وجوب الاداء عليه وجه فقد يكون وسيلة الى وجوب القضاء ثبوتهم حدوث الانتباه وصرح
بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط **قوله** لما ذكر ان عدم الخطاب يقتضي كون السبب غير الخطاب
وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يقتضي كونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت و
الخطاب الا انه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما الانعقاد الاجماع على ان السبب
هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم
الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب
بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير وتحقيقه
انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المقصد والفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي ان شرط
وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل
عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده وعزمهم الاداء بشرط
ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى
فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء **قوله** فان المراد بالسبب
الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب بذاته
يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان
ذلك الشيء الذي يستند عليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم
الايقاع ووجوب الاداء هو ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل
بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الايقاع الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان
الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء
في اي جزء من اجزاء الوقت وقع عليه هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء و
لا يعصي بالتأخير عن اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته عن صاحبه في
والا فالبعض اذ لو كان هو الكل يلزم تقديم المسبب على السبب ووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما
باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهذا الامر الثاني
وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة
ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة
ان الظرفية يقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض
لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر

قوله صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط [illegible] حيث قال فالجواب [illegible] كالنائم والمغمى عليه اذا فات عنهما جميع الوقت [illegible] وجب الاداء [illegible] والخطاب [illegible] حسن چلپي

قوله ولقائل ان يمنع عدم الخطاب [illegible] بان النائم مخاطب بان يفعل بعد الانتباه [illegible] ولا بد [illegible] وجوب الاداء [illegible] في الوقت [illegible] فلو تكلف [illegible] حدوث الانتباه [illegible] نحو الالام [illegible] شرط التكليف [illegible] بعد الانتباه [illegible] في حال النوم حسن چلپي

قوله لا خفاء في ان الشرط اي شرط الوجوب هو الجزء الاول من الوقت اذ لو لم يكن هو الشرط بل بعده من الاجزاء لم يتحقق الوجوب بدخوله لانتفاء الشرط حينئذ **قوله** على ما هو الصحيح من المذهب وهذا احتراز عما [illegible] كان وقت الوجوب [illegible] موسعا [illegible] على الفعل [illegible] في اي جزء وقع الفعل فيه [illegible] مذاهب [illegible] حسن چلپي

قوله منافاة لا يقال السببية بالنسبة الى اصل الوجوب والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة [illegible] لانا نقول لما كان الاداء موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب اقتضى [illegible] الوجوب المتقدم [illegible] على الاداء فيتحقق المنافاة [illegible]

قوله وفيه الشروع فيه ان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للثلث فعلى ان المقارنة تعتبر عندهم فان قيل تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت بحيث عندهم لا عندنا الوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذي كان في السببية قلنا لا معنى لسببية الوقت لكون العبادة شكرا للنعمة الموجودة فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة وههنا بحث وهو ان قول الشارح ههنا فهو الجزء الذي لا يتصل به الاداء وفيه الشروع فيه وقوله فيما بعد فان اتصل الاداء بالجزء الاول يجب بشرط ان يتقدم اصل السببية للجزء ما لم يتصل به الاداء وليس له ان يجعل الجزء الاول كمال وجود الاداء او ان يجعل سببا لعدم المزاحم فان المعدوم لا يزاحم الموجود فصار سببا وللمذاهب الصلوة فيكون كان اولا باول جزء منه لكن مع تحميل التوسع سواء اتصل به الاداء ام لا فهو سببه على وجه لا محال لا انتقال عنه الا موقوف على اتصال الاداء كما يدل عليه الشارح بقوله لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء فينبغي ان يتأمل فحسن الكلام فرق بين التلفيق حسن جلبي

قوله ثم الاداء الوجوب وفيه بحث لان حاصل الجواب ان الوقت سبب للوجوب ولوجوب الاداء فيكون الوقت سببا للاداء وبهذا القدر لا يتم المقصود اذ لا شك في تأخير الاداء عن الوجوب فكيف يعتبر ان الوقت سبب له اذ جعل الوجوب عبارة عن وجوب الاداء عند المصنف ليتم الكلام لان الوقت يكون سببا لوجوب الاداء وادام جزء من الوقت متعينا للسببية من جزء ... لجميع الاجزاء سببا ... ان يكون السبب جزء ... وذلك هو الجزء المتصل بالشروع لترجحه باتصاله بما هو سبب لوجوبه منها حسن جلبي

الوقت يقدر بما يسعها فالازم بطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقديم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء فلا اختلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء وفيه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب ولا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب بما هو نفس الوجوب لا الاداء فلا يعتبر الا الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء الاول الى الاتصال قلنا فيه تخطي من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا بعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية فلا يجوز انتقالها والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا فلا نسلم انعقاد السببية من الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال واما القول ان الكل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين **قوله** ومدتها اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام لتتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فيه فساد **قوله** لما كان الوقت كله اي سببت في موضعها اذ لا معنى لسببية الاول بالاداء ثم اعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر وناقص كما في العصر وتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح بان الفساد بالغروب على ما ابتداء في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان لا يحصل وضع العبادات بقع فراغه عن الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت لاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت ولما كان وتعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان الاداء بالفساد وهو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا تم بخطاب الآباء بقال ولما لزم بهذا الفساد اي الفساد ان لم تفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على ان فرض لا بعده وجه لا بالفجر واما على مقتضى كلام القوم فوجهه وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة في العصر وما قبل المغرب لا يجد وفرغه بعد الوقت اذ لا فساد ولا ذكر في طرفه

قوله على مقتضى كلام المص حيث صرح به ومع مقتضى كلام فخر الاسلام ايضا حيث ساق الكلام ...

قوله فالسبب كل الوقت في حق القضاء اعترض عليه بوجوه الاول انه لو كان سبب الوجوب كل الوقت لما كان الوجوب ثابتا فيه على المفوت فاذا لم يكن الوجوب ثابتا عليه فيه لم يكن بعده لانه لو كان ثابتا لزم ان يكون بطريق الاداء وهو باطل وبطريق القضاء وهو بعد الوجوب في الوقت والتقدير انه لم يجب فيه واجيب بمنع الملازمة الاولى لجواز ان يكون سبب في الثاني انهم صرحوا بان الجزء الاخير متعين للسببية سواء وجد الاداء فيه ام لا وح لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل واجيب بان التعين بالنسبة الى الاداء بمعنى انه لا ينتقل الى جزء آخر يتصل به الاداء ان ثبت ان السبب بالنسبة الى الكل في اداء السلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا تطهرت في الجزء الاخير فهو يتحقق الاخير بالتلافي والاملاء في جميله بشيء واجيب بان هذه الصورة مستثناه ثم ينتك القاعدة لان الاضافة الى الكل تجعة عند الحاجة ولا امكان في حق هولاء لكانما لاسبحانه ده العقل حسن چلپي

طريقة الخلاف وعيره ثمرة المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء وانم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بانه في الطلوع وقولا في الكراهة وفي الوجوب خروجا عنها واما جواب المصنف فنظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكمال متعذر عنده على ما وقعنا الابان بالنية اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة و ذهب بعض المشايخ الى انه ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع في الجزء الاخير الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل الاداء له وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر المتصل لان الجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فانه قبيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت مكان الوجوب ثابتا بالسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكر شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء في آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الوجوب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال المؤدي في اول الوقت لا يكون اتيا باداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم و هو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي

قوله اذ في حق الاداء تعليل لتقييد سببية كل الوقت بعدم الاداء وحاصله انه لو وجد الاداء لم يكن السبب كل الوقت بل الجزء الملاصق فاعترض صاحب التوضيح بان التقدير عدم وقوع الاداء في الوقت فمن اين الجزء الملاصق للاداء وهم حسبي هو ان بعد الشروع يجب الاداء فيلزم عدم الشروع يستلزم عدم وجوب الاداء بنفس الشروع وعلى ما ذهب اليه الامام الشيخ واكثر المحققين فرق بين نفس الوجوب و وجوب الاداء فالجزء الذي هو سبب لنفس الوجوب هو الذي يكون نظرا لتعيين لوجوب الاداء والسبب لوجوب الاداء واحد غير السبب للاول وظرف الثاني وكذا بعينه مما تقرر بان الجزء متوسط بين تمام الصلوة والوجوب والشروع منتقل بالنسبة الى الواجب ويتبع الشروع بعد وجوب الاداء حسن چلپي

قوله وذهب بعض المشايخ اذ بهذا المسلك تتم الاشكال في السببية لتقدم السبب على الشروط اذا اشترط التقدم الزماني كما هو في تحقيق قوله ولمثله الشروع فيه فلا لانه لا يلزم من مقارنة الجزء الاول من الوقت للاداء سببية وظرفية ولا وجه لتقتضي التقدم والشرطية المقارنة تحت تنتج فان اللهم الا ان يتجه امكان نزاع المتقدم ح لطيف بعيدا وفيها بحث وهو ان السبب ذلك كان هو الجزء الملاقي للاداء لزم ان لا يفسد العصر باعتراض الطلوع لان الجزء المؤدي انقص هو الجزء الذي وقع خارج الوقت و ليس وجب كاملا لان سبب وجوبه هو الجزء الملاقي من الوقت وليس بكامل ويمكن ان يجاب بان كون السبب عندهم الجزء الملاقي لكل جزء من وقت الاداء اذا لم تتغير جزء منها بالاداء تعين الجزء الاخير فيه للسببية وح يتحقق التضيح ويتحقق به المطالبة وياثم بالتاخير اجماعا والجزء الاخير من وقت الاداء في الفجر كاملا حسن چلپي

قوله حتى لا يجوز قضاء عصر الفائت اي لا يجوز ادائه على ما ذهب اليه صاحب الوقاية وصرح به المصنف في شرحه من ان قضاء الفوائت بعد العصر الى ان تغير الشمس ليس بصحيح بل الصحيح انه انما يصح بعد العصر قبل تغير الشمس واما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل اداء العصر صرح به الزيلعي ايضا واعترض عليه ذكره و تجوز سجدة التلاوة والنفل الى اداء الاوقات المكروهة بعد وجوبها في الاوقات والجواب ان المنع في الاوقات المكروهة عما هو قربة مقصودة في نفسها لشدة الرعاية والقدوم المطلق وسجدة التلاوة وطلبت فيه مقصودة بالعبادة وخرجت بشبهها انها المقرفيها بالفعل في الشيء وكذا لا يجب بالنذر وينوب الركوع عنها اذا كان في الصلوة ولم يفصل منه وبين التلاوة بشيء بات وما ذكره صاحب الهداية في باب التيمم و باب الاوقات المكروه فيها الصلوة من ان سجدة التلاوة قربة مقصودة بنفسها وهو كونها غير وسيلة الى صحة عبادة اخرى كالطهارة و اما النفل فيه واسع ولذا يجوز قاعدا وراكبا و هو مباح مع القدرة وتستدل انه يتعلق بحيث يجرى عدمه وانه لزومه بالشروع لضرورة صون المؤدي عن البطلان فلا يظهر في تكامل اللازم بين الاحوال ولا نه لا يجوز اداؤه وقت الوقت المكروه انه شرع فيه ثم افسد لتسببه كل الوقت في العصر ونحوه وذلك الوجوب فرض اداء في وقت ناقص مع ان السبب كل الوقت والله اعلم حسن چلپي

قوله بان يقول عينت هذا الجزء للسببية قال الفاضل الشريف هذا ليس بمستقيم لان تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى وقيل معنى قول الشارح للسببية لما جعله الشارع سببا بقرينة قوله لان تعيين الاسباب من وضع الشارع وقول الشريف اولى بمثل المطلوب ايماء اليه وانت خبير بان سببية جزء ما من الوقت المجعولة للشارع لا تختص بهذا المعنى فلا وجه لجعله نفس تعيين في معين للاداء ثم نفي انه يناقش في قوله ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى بان قوله لان تعيين الاسباب والشروط ليس بايا عنه الا ان يراد تعيره ايضا ويقال تعيين الجزء للاداء تعيين له بالسببية وجوب الاداء وتعيين له بشرطية الاداء فيمن يجوز الوجوب فيها مرحسن چلپي

الصوة في التحري بزيد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقد يتعين بالفعل كما في خصال الكفارة
فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين
المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا
اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين
بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت
وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب
هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء اخر وهو ما يفعله او الواجب
واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت ولهذا
يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير
الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه البعض
فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف **قوله** ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصوف
مشوبة بالصلة مخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على
ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل **قوله** ولنسبة الصوم الى الشهر
كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو انما يكون اذا كان ثابتا به
لان معنى الثبوت بالسبب يرجع على سائر وجوه الاختصاص الان وجود الفعل
لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود
شرعي ومفضي الى الوجود الحقيقي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما
الوقت واما الخطاب لا الاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة
صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار
عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة
بالارتفاع عند طريان النافض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل
ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر
على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء
الاول منه فلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة
من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية
اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى
قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت و

وايضا فقوله من صوموا الرؤية يدل على ذلك ولا يلزم حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت
بها وهو شهود الشهر والاجهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه
وان ضعف الا انها امارات يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله**
ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا
اخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه
اي حق المسافر في حق ادائه وتسليما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه
لانه في حق اصل الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله**
وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع
عن النفل وهذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية
ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على
جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل بل يصرف اطلاق
النية الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا
لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن الرخصة وذلك
بنية صريح النفل او واجب اخر **قوله** وفي هذا الكلام نظر هو ان الكلام في المريض
الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض
فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق
بين المسافر والمريض سهو او مؤول بالمريض الذي لا يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد
المرض **قوله** وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع اخر
على تعين الوقت في الصوم وتحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في ايام رمضان
ولم يحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين
وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده ولكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار
الوجود بمعنى اي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب ومن الحكما
استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما يستحق عليه سواء قصد به التبرع او
اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف
الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير
بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فانه قبل ايجابه ادى ذلك الى الفقير بنية الزكوة لا يخرج
عند زفر فكيف بالهبة فعنا المراد الهبة المتبرعة او الفقير المديون او الكلام الزاهر

والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته
عليه لانه ح يكون جبر العدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل
الذي يقصد بها العبد التقرب الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان
قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه
عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما اخر والامساك بوصف
القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل اذا كانت المنافع على
ملك العبد غير مستحقة عليه فلم انحصر فيها الى الصوم اخ قلنا لعدم مشروعية صوم اخر في ذلك
الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض
بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقق معنى الكلام واما نية النصاب
فانما صارت زكوة من جهة انها عبارة يصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها
وجه الله تع لا عوض من الفقير وذكر شمس الائمة ان معنى القصد حصل باعتبار المحل فمعنى القربة
بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال
الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تع على العبد لزم تعيين
نية الوصف فلا يلزم الخ في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة الموضوعة
شرعا العبد اولى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا الحنيف
نوا بانه كما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او
نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدي
فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فيقتصر على مورده لا يتأدى الصوم
بنية التطوع او واجب اخر او مطلق ولو في الحج المقيم ولجواب ابانا وجوب
التعيين الا انا لا نم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين
تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار
وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض وتعين مطلق
الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية
لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا اخر كما لا ينال
زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف
وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف
وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدو

ن الوصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما
بطلان الاخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء
الاصل لجواز ان يوجد مع وصف اخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع
فلا ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه يبقى الشيء الذي هو
نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير
بمنزلة ترك النية قلت لا اعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد
يجاب عن اصل السؤال بانا لا نم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل بعد التزام من الله تع
فان الفرض اسم لما الزمنا الله تع اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة
فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تع وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجهه لله تع
وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون
بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تع فنية النفل او واجب اخر لا يسقط الوصف الثابتة
في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود والثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس
انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا اخر ظنا فاسدا **قوله** فيصف الكل لعدم التجزي لا يقال صح
البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود تستدعي الصحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد ولهذا
ترجح الفساد في باب العبادات احوط **قوله** والنية المعترضة يعني اقتران النية بجميع الاجزاء
متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان تعزم في الليل ان تمسك لله تع من الفجر الى
الغروب ولا يبطل بالعزم على الترك فيعتبر استدامة كالنية في اول الصلوة يجعل باقية الى اخره
واما المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر
حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية
المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة
تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا و
لا اتفاق في انه لا يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض
اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم
المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على
النية المتقدمة بالليل بان من عزم على فعل يجعل عازما عليه لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه
واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه فلا كما ان المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك

قوله وقد يجاب عن اصل السؤال حاصله ان الزام صفة الفرضية ووصف
العبادة في نية يجاب ان الوضعية ليست بفعل العبد وفيه
بحث لانه يقتضي تأدي كل فرض بنية اصل العبادة
في الصلوة لا يشترط فيه وقوعها قضاء نية التعيين الخ
قوله لم يقل به احد حسن چلبي

قوله كما ان النية المتقدمة قيل قياس المتأخرة على المتقدمة ليس
بصحيح لانا نجد من جنس العبادات ما يجعل فيه النية المتقدمة متأخرة كما في
الصلوة فانه اذا حضرته النية وقت الوضوء ثم لم يعترض بعد ما لم يبس من
جنس الصلوة وشرع فيها بغير نية صح وقت التكبير فيها يجوز وكذلك
في الزكوة اذا نوى عند عزل المقدار الواجب ولم يحضره وقت الاداء يجوز
لا يجعل المتأخرة متقدمة فلا وانت خبير بانا لا نعنيه بالمعدوم موجودا
تقديرا الا انا جعلنا المتأخر متقدما وذلك لا اعتبار يتحقق في المقيس
ايضا وفيما ذكره من الصور حسن چلبي

قوله فلا كما ان المنقضي قال الفاضل الشريف لا يخفى ان هذا الجواب عن
الاول من الوجوه الثلثة عين ما اورده بقوله فان قيل وحاصل الجواب
انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة اه انتهى يعني ان فيما ذكره مصادرة
لان ما اورده بقوله وحاصل الجواب كان منشأ الاشكال بعينه
في جواب مصادرة لا يخفى حسن چلبي

الاخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في امثلة القسم الثالث
بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر
الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولاحقا في ان الوقت
فيه ليس بسبب واما التسبب هو النذر فلا يجوز من القسم الثاني ايضا بل قسما براسه فلا
ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا
ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت
وقد بينوا الحكم اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحالوا ما علم الا يكون له شبه بالقسم الثاني
فقيدوا النذر بالمطلق لا بقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار
لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج
يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطيته
الوقت ليس لمعين في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا له سببا
من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال مقدر تقديره ان عدم
تعين الوقت لو كان موجبا للتبيت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع
الاصلي في غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر
وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت
وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجب
الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات
الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار
بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل
في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك
ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستوعب جميع اجزاء وقته كوقت
الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم و
ثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى
به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو فرض عنه في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب
مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار
من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط
ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت

قوله لانا نقول قيل فيه بحث اذ كرم السؤال من عدم
شرطية الوقت في القسم الثالث وشرطيته
لان المل اخذه في المفهوم الا انه الحجة ... عدم
الشرطية ما يجوز ان الوقت في القسم الثالث
لشرط ايضا غير ان الوقت فيه شرط للمنذور
المعين والوقت المطلق شرط المطلق حسن جلبي

قول المص مع انه اقام الدليلين قبل الاقرب ان يجعل قوله ولان صيانة
الوقت وجها اخر لضرورة التاخير لا دليلا على صحة الصوم المنوي
نهارا اذ الظاهر ان وجه تلك الضرورة تعيين دليل الصحة فيتحد المآل
مدفوع بانه يكون في وجه ضرورة التاخير توهم الاستلزام دليلا تاما لكنه
لتلك الصحة فلا معنى لقوله انه اقام الدليلين فتدبر حسن جلبي

الاثر لانه بعد ما يكون قضية الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل الا انه من حيث ان
صوما حقيقيا لا اذا كانت في اليوم شيئا واحدا فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر
حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض
الاول يعتبر قبل ان يقترن النية به وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات
المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت
فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان
يكون ذلك البعض في حالة حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل **قوله**
والطاعة قاصرة في اول النهار لغلبة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه
فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة
الكبرى **قوله** وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة
التاخير مختصة بالبعض في بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم دون الاغلب وهذا التفصيل
النادر قلنا انما سويناه في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه
وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان
كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا يختص بما قبل نصف
النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده
بفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم
ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من
طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها
والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار
الصومي **قوله** خلافا للشافعي المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز
النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما
من اول اليوم بثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس
يعني لو نذر صوم رجب وصوم كل خميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة
ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك
الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب اخر لان تعين
وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كا
لنفل حتى ينصرف الى المتعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر

قوله وايضا يجعل الاقتران الخ وبهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي الصوم بالصلوة بانه قياس مع الفارق فان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة يمكن المقارنة ببعضها لا يتعدى مقارنة بالاخر بخلاف الصوم على انهم جوزوا تاخير النية في الصلوة الا انهم اختلفوا فيه فقيل الى الثناء وقيل الى التعوذ وقيل الى ما بعد الفاتحة وقيل الى الركوع وذكر الكرخي اذا ذكر الابتداء ولا نية معه ما في العبادة حسن جلبي

قوله والطاعة قاصرة فيه بحث لان المناسب لقصور الطاعة تكميل فقيس بناسب ان يكتفي فيها بالنية التقديرية ويمكن ان يجاب بان معنى تكميلها ان كمال النية اذ حصل فيما بعد الطاعة كاملة وهو اجزاء الصوم المقصود في الوقت قوة اشتهاء وهو الضحوة الكبرى فكملت تكميل الاجزاء عبادة فتسرى كما الى اول الوقت وان الطاعة فيه قاصرة لعدم التحري فيه الصوم كما انه فيه صحة وفسادا حسن جلبي

قوله وفي التاخير ايضا ضرورة فيه بحث لان الاصل ان كانت الضرورة متقيدة بقدرها ولا يتعدى محلها فكان الواجب ان يختص جواز التاخير بيوم الشك وبما اذا نسي او نام او اغمي عليه ثم علم جوازه واما تقدير ما قبله وقت الضحوة فمحل جواز التقديم ان يعتبر فانما قال وصح بوجوب ان يقال الضرورة المجوزة لتقديم النية ثبتت معنية له بل المجوزة للتاخير ايضا بل اولى لئن يوجد حقيقة النية متصلة بالعبادة في التاخير حقيقة والنية المتقدمة انما تعتبر لها تقديرا حسن جلبي

قوله ليست من النادر لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر غالب وقد يشتبه عليه راس الشهر وهو امر معتاد وقد تطهر المراة من الحيض في الاربعة والبلوغ الصبي وكذا الصبي في الليل ولا يعلم ذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم ولا يعلم وجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت وادى التقديم ... النية في الحج واثبات الحج وجب ان يكون التاخير كالتقديم حيث يؤدي الحج المرفوع ... حسن جلبي

قوله المختار من مذهبه ... الخ على انه يحصل بالعبادة ... فساد الجزء الاول الواقع بلا نية ويشيع الحكم لجميع الاجزاء لعدم التجزي صحة وفسادا ... فلا يقتضي ذلك لو شرع الصوم في زمان هو غير ممنوع بالنية لا يعاقب الفرد واسع لا نقول الاحتياج في النفل لا وقوع النية في اوله لعدم تعين الوقت له الا ما في الفرض لتعين الوقت له حسن جلبي

قوله لكن لا يتادى بنية واجب اخر الظاهر ان يكون المراد بالواجب الاخر قضاء رمضان مثلا او هو ما شرع فيه قصدا ثم نقض والا فيتناول الصوم الواجب بالنذر ايضا ... ايضا حق الناذر لا حق الشرع فينبغي ان يجوز النية عنه حسن جلبي

قوله ولا يؤثر فيما هو حق الشرع اعترض عليه بان التعيين وان كان بفعله لكن باذن الشارع في ذلك اياه حيث جعل له ولاية الالزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو كمنه بنفسه واجيب بان اذنه مقصور على ما هو حق العبد فلا يتعدى الى حقه حسن جلبي

في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فيما
قلت كلامهما في هذه المسئلة اشكل وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول
بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين انه وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون
بالموت في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين انه وقته
بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان
لا لانقطاع التضييق بالكلية حتى انه يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا
من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية
عند محمد **قوله** احتراز عن الفوت يعني ان التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت
لانه لو اصطلح فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل
بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه لو اصطلح ثبت بتعيين الشرع فيظهر اثره في الاثم وعدم
جواز النفل جميعا **قوله** ولكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستوعب جميع اجزاء وقته
ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي
لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس
واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول
استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى
ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون شبهه بالمعيار مدخل في
ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع
ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها
وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يجب
عليه شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بها موضوعا عنه
عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا
بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان
يجعل شرطا مقتضى وقبل الترجمة الفصل ما ذكره حتى ان الصلوة غير متحققة من الكافر
وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل
الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا لصحة التكليف بالمشروط كالايمان
لصحة العبادة والطهارة لصحة الصلوة ام هو شرط في التكليف بوجوب ادائه
ام لا ثم صور المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة

قوله في حق المؤاخذة في الاخرة قيل من قال بعدم الخطاب في حق وجوب الاداء كيف يقول بالمؤاخذة في الاخرة اجيب بان اصل الوجوب ثابت في حق الكافر اذ هو بالقدرة الممكنة التي تثبت بسلامة الاسباب والآلات فهو اذن كمديون لم يطالب دينه حتى مات لم يسقط عنه الدين فكذا هذا فيؤاخذ به في الاخرة فان قيل بسبب مؤاخذة الكافر باصل الوجوب دون المسلم قيل الاشتراك ان المؤاخذة في حكم الاخرة متعلقة بوجوب الاداء لكن الكافر جعل بنفسه باختياره الكفر خارجا عن اهلية المطالبة فان الكفر من العوارض المكتسبة بخلاف المسلم فان الذي وجب عليه الحق هو الذي اخرجه عن اهلية المطالبة فسقطت من جهة صاحب الحق فلا يؤاخذ به في الاخرة فليفهم هذا الفرق حسن جلبي

المناظرة **قوله** في حق المؤاخذة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤ
يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب
الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو
هو مذهب الشافعي وعند عامة المشايخ من ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين
والاختلاف في عدم جواز الاداء في حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام و
انما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على
عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول
الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر
ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة
بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم
نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في
الاخرة على ما هو المتفق وقد ينبه ذلك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الاخرة على
ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للقائلين بالوجوب في
حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك
من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يجب
الا بدليل فان قيل لا حجة في الاية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك
الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا
نعمل من سوء ونحو ذلك ويكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم
قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الاية
فائدة وترك التكذيب انما يجوز اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الايات المذكورة
وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يختص بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم
الدليل على الفرضية ثم ان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان
المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب
على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا
فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم الشرط اعني الايمان وايضا منقوض

بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل يا ليس للطاعات واساس العبادات
تكليف بحبث شرطي وسابالوجوب الفروع الابري ان السيد اذا قال لعبده تزوج
ان بعال الاشيث لحرته بذلك فلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالامر المستقلة الوارد
فيه لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع **قوله** وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن
التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق
معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة
لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اذ لا نم ان المواخذة على ترك العبادة بل
هو مبنى النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** ومحمد انما مضى كانت
بناء على الخطاب ضعيف ذا الفرعا انما بنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقائه وتعلقه كبقية
والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي **قوله** لقوله تع ومن يكفر بالايمان
هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تع ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية
وهي مستوجب حمل المطلق على المقيد **قوله** عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عند الشافعي بل هو تحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان **قوله**
والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تع ان تجتنبوا بقولهم ما قد سلف لانا نقول هذا في
الشبات وندر الصوم من الحسنات وقد يقال ان التقدم من الاعمال فيبطل بالردة **قوله**
فصل النهي هو قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء
والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم
النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن حسي او شرعي وكل منهما اما
ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي
بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه فاعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك
متحقق من المكلف من غير توقف على شرع واجيب بان المتوقف على الشرع هو نفس الفعل وانما
مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق
بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في يحسب
ايضا وصف كونه زنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فتفسره الحسي بما يكون لوقع تحققه
الحسي تحقق شرعي بارادة وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع
ذلك الفعل ولا الحكم تحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل
الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موجودا

في الشرع لحكم مطلوب شرعي والا فحسي **قوله** فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء
الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا منهيا عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري
والاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة
يحمل على القبح لغيره وذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان
مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة
على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فقال
ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك
وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون
الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع
بينهما من حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح
الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك
الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة باطل عند الشافعي
وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام و
عند ابي حنيفة فاسد لكن لا بعينه بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه **قوله** فلنا حقيقة
النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع
ان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر ايهانا عما يكون او عما لا يكون والنهي عما لا يكون لغو الا
الاعمى لا يبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود شرعا بحيث
لو قدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن
الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة
والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري
وما وجد ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تع ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان الطلب
الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر
وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشارع صوما وصلوة لا عن مجرد الامساك
والدعاء والمصنف فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب
من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع عبارة عن بفعل العبد

والمختار انه لا يصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس المامور به فنمنع ان المانى به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به **قوله** هما متضادان فمنا التضاد وانما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به لذاته والمنهي عنه بالعرض فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك اذ يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخط في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في هذا المكان **قوله** فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منتهيا اليه اذ لو كان قبحا لجزئه ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه **قوله** فعلم من هذا قد تبين بيان ذلك في الحسن بان يقال لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه فلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع و العقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود و القبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به **قوله** واما الرابع هو كونه منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته **قوله** وعنده اى الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقته الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية لثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه ثمرات ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط فيه فعلى هذا يجب تقييد الوصف اللازم بانه لا يكون من الشروط ثم لا اختفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما يجيء **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاقدين فيه نفع وللمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عم عن بيع

قوله لا استدلال قبل يجوز ان يكون استدلالا وتوضيحه ان الامر الشرعي قبل ورود النهي كان جائز الفعل و ... الحكم والنهي ورد للمنع عن الفعل لا للاخبار بعدم ... بحكم قضاء معصية ... فلا يكون ... الحكم واثبت ... ان هذا انما يدل على ان النهي لا يبقى الصحة لا انه يقتضيها وهو المدعى ...

وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي وارد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهو مقدور العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اى المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم و الصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما سماه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فنقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطل وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما يلزم منع الممتنع بغير هذا المنع كما في تحصيل الحاصل ممتنع لو كان حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصح الزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة ونحو ذلك فلا نزاع فيه انما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح و المنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من بيان رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال سقط الطلب عندها لا بها بمعنى انه لا يجب القضاء

قوله وحاصل الكلام اى حاصل كلام الخصم الترديد وقد يجاب بانا نختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه ...

وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحاً مفيداً للملك لكن بصفة الفساد والمراد منه
فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطاً في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا
المقام قوله والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بما هو فضل
مال بمال من جنسه في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع
بالشرط عطفاً على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعل ثمناً وهو غير مقصود بل وسيلة
الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن
فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الآلات للصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين
غير متقوم في المتقوم يجب ابقاؤه بعينه وبمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص
فعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق
لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام
التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكاً على قصد القربة وقهراً
للنفس بمخالفة هواها وتحريضاً لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم و
النهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام الاكل والشرب على ما ورد به الحديث و
معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه
الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع
ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس
وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم مضافاً الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يكون الا بدليل
وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما
كان مشروعاً وايضاً فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهياً عنه لذاته ثم قال
والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلثة وللاجابة فمن حيث الاضافة
الى المفطرات يكون عبادة محضة ومن حيث الاضافة الى الاجابة الدعوة يكون منهياً عنه
لما فيه من ترك الواجب والصدق الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه
بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب و
الجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار
بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة نفس الصوم في هذه الايام مشروع
باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسداً لا باطلاً قوله لكن صح النذر به اي بالصوم
في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله

تع وحتى يجعل الصوم لا في ذكر اسمه تع والاجابة على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي
صوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف
ما لو قالت غداً او كان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب الاب وشتم امه فلا جهة فيه لعبادة (طاعة)
المعصية فلا يصح النذر به اصلاً والتحقيق في ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول يمكن التمييز
بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين و
بهذا جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن
دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين
الصوم في ايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يجب القضاء الصوم دون الصلوة
ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف
اللازم لكونه معياراً له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها وفي الطريقة المعينية
ان المركب قد يعتبر جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يجوز كالحيوان والصوم من
القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا
يصوم يحنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهياً عنه لكونه صوماً فكان ما انعقد منه انعقد
مشروعاً محظوراً والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو
حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير العقد مشروعاً واجباً لكنه تجرد فيه تعارض
فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء
بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى
صلوة ما لم يجتمع ولم تتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي
عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعاً عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق المستقبل
تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية وكان المضي طاعة ومعصية وامتناعاً عن المعصية
اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعاً عن معصية وطاعة وارتكاباً لمعصية هي
ابطال عبادة الطاعة فرجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب
عليه المضي فيها فيلزمه القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في
هذه الاوقات واما في القضاء المنذورات المطلقة فلا يجوز ان يؤدى في هذه الاوقات
صلوات كانت او صياماً لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة كما في
الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح بمعنى الحمل وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه

قوله النكاح بغير شهود في البطلان اختار كون النكاح بلا شهود باطلا لا فاسدا لما ذكر في شرح الهداية المسمى بالنهاية ... [illegible]

يحذف المجاز قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى البيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصوداً اصلياً بل الدليل على انه ليس بركن
هو ان البيع مبادلة على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يكون شرعاً بدون ذكر الثمن كالمبيع
الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركناً بخلاف الثمن قوله واما
البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا اي مثل بيع المضامين
والملاقيح النكاح بغير الشهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله عم
لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه
من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته
في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تع فلا رفث
ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
اشار الى جوابه عم وانتم وهو ان النكاح انما شرع لحل ضرورة بقاء النسل وبالنهي
ثبت الحرمة وينتفي الحل اي فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها
لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح
حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في الحل عند زوال
هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي
ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني
عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس
كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان
النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكماً شرعياً وذلك
لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه
وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية
رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان
مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يحمل السؤال ابتداء اشكال وهو ان
ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لمعنى في غيره وكل ما هذا
شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة
مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعاً للنتيجة من غير تعرض للقدح في
المقدمتين مع انهما اجماعيان ثم اسناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما

لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما شرائط وخصوصيات لا حسيان كالشرب
والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجباً للحد وعلى
تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت
عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساده
توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثام
المطلوبة منه ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما توهم نقضاً للقاعدة قوله فان
المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان
لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعماً اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة
فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تع وهو الذي خلق من الماء
بشراً فجعله نسباً وصهراً وانعقد عليه الاجماع قوله ثم تتعدى منه اي من الولد الحرمة الى
اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك
في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عم فلهذا
صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع
تفسيره بالاباء والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها
لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا تحرم
ام الزوجة وجدتها على ابي الزوج او جده فان قيل ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه
لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة
ويصيران شيئاً واحداً ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة
واصولها فاذا صار الماء انساناً تتعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار انه
جزء لكل منهما فصار جزء من الآخر بكماله اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما
بعضاً من الآخر بواسطة الولد فثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة
التناسل ووقع ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد
قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تع فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون
وقوله عم ناكح اليد ملعون قوله والاسباب معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف
وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حراماً او حلالاً
لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه
ولد من وطي حرام لا يقال هو مخلوق من ماء بين امتزاجاً امتزاجاً غير مشروع بفعل غير مشروع

ولذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول الامر
لانتفاء امتزاج الماءين واختلاف الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد يشاهد
ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث على عمومه
ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته و
شهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب ما يقبل لو كان
ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت
الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له فليس المراد ان سبب الملك
هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث
كونه مقصودا وامن الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان الموقوف
على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء جبرا بالقيمة لما فات فلا جبر
بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر
مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل يقتضي وملك
البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتعد الى الزوائد المنفصلة التي
لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون
بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه
تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في
البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق مثلا ثم الا انا
نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل
والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى
ثم وجد الماء **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال الا انه
لا يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك
الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يتحقق بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني
امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى الدخول في
ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولا ما (?) الزم
بازائه الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه **قوله** او هو اي ضمان
المدبر مقابله ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود و
المضمون لا على الواجب الرد والمنقول الاصح انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام

انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين
عند احتمال الجاء (?) وشرطه اعني تمليك العين كما في الغن (?) ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام
الولد **قوله** واما الاستيلاء يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع
على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره و
ما هو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض تحصنا بحكم الشرع او بلحوق العبد وعصمة اموالنا غير
ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت
عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عم فيكون استيلاؤهم عليها
كاستيلائهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل
هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى الجواب بقوله وهو ان العصمة انما تثبت دوام المال
محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال
الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل
ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير
معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد وسوء المعصية ليس بمنهي لذاته ولا لجزئه بل لمجاورة على
ما سبق تقريره **قوله** فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف
في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء يخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين
للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به
فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه
وقيل متضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال الاخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل متضمنه
ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب
فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون
الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد
يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار
عند المصنف ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم
ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك
الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فاتى بضد يشتغل من القيام والقعود والا
والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منهما انما يكون من
حيث انه من افراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق

والیهودیة والنصرانیة لكونهما من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك
القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على
حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ويحتمل ان
النهي يقتضي ان فوله ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه
في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي قوله
والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يمكثن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر
فيقتضي وجوب حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقد النكاح يقتضي
وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت
له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي
بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها
استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة لتقدير الركن الذي
هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كالصوم من
في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح
والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع ابقى ثبوت
الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء العدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج
والنكاح حراما في نفسه فلو كان ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع
ولما كان المقصود هو الحرمات والترك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات
مجوزان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا
سمي الدين العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد ولواحد انقضت بمدة واحدة
كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء
في زمان بفعلين متجانسين محسوسين **قوله** والمأمور بالقيام تفريع على ان ضد المأمور به
اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان
يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه
وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك
الواجب لا يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان ضد المنهي عنه اذا لم يفوته
كان مسنونا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده يعني عدم لبس
الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي يعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا

قوله لان عدم البطلان لا يدل الخ قد يقال ان البطلان عدم المشروعية اصلا ووصفا والفساد
عدمها وصفا ...

ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال لبس ضد المخيط
تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على
اعتبار انهم ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام وضد لبس المخيط هو
لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين مع ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود
تفريع على الاصلين كما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون
مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف وعند محمد
تفسد بناء على انه مأمور بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في محل فرض في وقت
ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين والركبتين
على موضع نجس لا تفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين والركبتين ليس بفرض
فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد ولا يخفى ذلك انه انما يصير
مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان
وضع الجبهة نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض ولصوقه بها
ولزوم اللازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه
القوة ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه المستهل لكل عبير **قوله** الركن الثاني في السنة
وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو
المراد ههنا ما صدر من النبي عم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود
بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عم الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر
او بغيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه
الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو
التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يختص بنوع خاص
من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا او
اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا **قوله** فصل في الاتصال
فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق
المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي بها
الاخبار بكونه كلام النبي عم متواترا ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ان يكون رواته في كل عهد قوما
لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز
عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصورين

قوله ومعنى المتواتر قبيل التواتر ...

بقوله بحيث تطمئن به وليكن لتطمئن قلبي وان كان ظنا فيه ما ظنا بها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احادا الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احادا الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فانه قبل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال الى النبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد فاما اصحاب النبي عم تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد النقل عن النبي عم ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزيههم عن وصمة الكذب انه يقطع بصدقهم قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر اما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد

قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا وجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم انهم لا يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب بعضهم الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والحق منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وذلك غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك لان لعل هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على العالم والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني والمجتهد فيه مخالف ويجاب على تجويز لعل للايجاب

قوله وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فان تلك المراد منه جميع الطوائف لانه تعالى قال من كل فرقة منهم طائفة فربما يبلغون عدد التواتر ...

وفي شارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين فصاعدا او غير ذلك **قوله** ولا يمكن تواطئهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تعتبر الكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حد الامتناع عند العقل تواطئهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فهو تاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عم وتابيد دين موسى عم فلعدم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا يقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واختلاف هممهم واوطانهم يحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاجماع بقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر الى ترتيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخر لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد وجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق ونحن مخالفون في المتواتر كالفرقة المسمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم المجموع قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد ولتواتر النقيضين في عادة وامتناع وفي اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علما طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه الاشارة

والطلب محل تعظيم قوله مع كل وقته وان كان عاما فالآية خصت بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثه واما السنة فلانه عم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب وقال هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم علم بالصدق فيهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد فانما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يتعلق به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتقد بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد يجاب عنه بان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما **قوله** فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فان وافق قياسا قبل والا فيترك واما المجهول

قوله فان كان معروفا بالفقه يقبل مثله المصنف في المتن بالخلفاء والعبادلة ثم بين العبادلة في الشرح بعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر والمشهور بين المحدثين ان العبادلة المطلقة ينصرف الى اربعة وليس ابن مسعود منهم

وذلك في التفاصيل والفروع اي تفاصيل امر الآخرة وفروعها وليس المراد من الفروع الاحكام الفرعية لانها لا تتصور في الآخرة حسن چلبي رحمه

قوله في الجمل اي الامور المجملة كالحشر والصراط والعقاب ونحو ذلك حسن چلبي

فاما المجهول فان قبل حديثه في القرن الثاني والا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه ثبت انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته تبتني عليه الاحكام فانها لا تخلو يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيوخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان احادها غير متواترة فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه والشبهة في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر تحفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس نقدا بالقياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل

قوله واما ثانيا اعتراض على قول المص وذلك لانه النقل بالمعنى

على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب و
يجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص
منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص
منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس قوله وذلك مثل حديث المصراة المحفلة
من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها
المشتري كثيرة اللبن وقول المص ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة وروى
ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين
ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا
الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقرير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب
وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقريره بالقيمة ثابت
بالسنة وهي قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما
ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين فان قيل فيكون
رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب
بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك
الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة مع تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت
فيهما الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا التكلف ذكره
المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في
ضمان العدوان بالمثل والقيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة
والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث
وسيصرح المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى
عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ
المعلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين ثم انه قبل عدالة جميع
الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم فلما ذكر بعضهم ان الصحابي
اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق التتبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم للمؤمن
صحب النبي عم سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك
والباقون كسائر الناس منهم عدول وغير عدول **قوله** في بروع بفتح الباء

الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك لان المهر لا يجب
الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود
عليه الى الواهب سالما لم يستوجب مقابله عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك
المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هذا مما قبله ابن
عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان
يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة **قوله** قال النبي عم خير القرون
الحديث فان قيل وقد قال النبي عم مثل امتي كمثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف
التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل
شرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي و
نحو ذلك على ما اشار اليه قوله عم ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل
الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه
بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه
طريق السنة مع فساد الزمان **قوله** مضى في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط
والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه
ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر عند طعن الخصم
لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب
الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على
خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل
والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد
العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع **قوله** واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا
المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يعرفون
الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا التقييد الرجل [illegible] صرح به في
سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو فيه يحتاج الى الترجيح **قوله**
فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس
الخبر بكونه معارضا للكتاب والخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا مما يعم به البلوى
واما لامر يرجع الى الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر

المفضل وفي العدالة كخبر الفاسق والمستور وفي الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كما عرض
الصحابة وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان
ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح
الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل
عند الشافعي الا اذا اعتضد بان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة
او ان يعضده قول صحابي وان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل
الا بروايته عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية
ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول لا يصيره مقبولا لان المسند قد لا يثبت عدالة
رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبالانضمام الى الى اخر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا
يقبل من تقدم على المسند لاستدلال بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي
متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي
لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل الفاضلون بالقبول بثلثة اوجه ثالثها ما يدل على انه فوق
المسند الاول ارسال الصحابي به وقبوله مع عدم وجود الواسطة وفي البعض الثاني ان كلامنا
في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب
على من يجوز انه يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس
النزاع في مرسل الصحابة ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث
ان العادة جارية بان الا واذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يتضح
واحال نسبة الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حكمه هو الى الناقل بالمرسل يدل
على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم
احاطته بالرواة ولبغية الاتصال وليسنده الى العدول تخفيفا للحال وانه على
ثقة في ذلك المقال **قوله** ولا باس جواب عن استدلال الشافعي يعني لا حاجة
السامع بصفات الراوي لا يضر لان التعديل ان الناقل عدل ضابط لا يتهم بالغفلة
عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ثم سمعه عن عدل وقد يجيء بان اجرا العدالة على الظن
والاجتهاد ربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه
يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهم الا ان مراده بالثقة
ابراهيم بن اسمعيل ومن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور ومعلوم **قوله** كحديث

فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهو استنكر لبهم راويه بالكذب والغفلة
والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله فقطعت او نسيت صدقت
ام كذبت معنى وايضا لا خفاء في ان الروايات الشاذة غير متواترة ولا معتمدة للقطع
فكيف يرد لحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا الكلام البديع والا فيجب ان
ذلك كلام الرسول وهو بمرأى منه ومسمع **قوله** وكحديث القضاء بشاهد ويمين و
هو ما روى عن ابن عباس ان النبي عم قضى بيمين الطالب وهو معارض لقوله تع واستشهدوا
الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فتفسيره
برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تع ذلكم
ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا ينص على ادنى ما ينتفي به الريبة هو
هذا النوع فلا يبقى بعده ادنى شيء الثالث ما ذكره المص وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع
الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور لا لاجتهاد اولى الحديث
ولان قوله تع ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريبة على ما هو
المذكور في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك الراوي عنه معاوية في
الدين بناء على خطائه كالبغي بخروجه عن الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد في الحديث
الصحيح بل المراد انه مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن
علي ان النبي عم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان
النبي عم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي و
عن علي انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية
قوله وكحديث المصراة صريح في كونه تخالف بالكتاب لا بجر والقياس على ما ذهب
اليه المص فيما نقل عنه **قوله** وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب
مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو
في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا
بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل
بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك
بقوله عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
تع فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر
والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه جاء بخالف عموم قوله تع

وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقد طعن فيه المحدثون في رواية يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا يرث القاتل وقوله عم لا تنكح المراة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد **قوله** وكحديث بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لغوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لغوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يتحقق امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر **قوله** واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتاكيده بقول النبي عم والادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب

لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل يلزم على هذا الوجه قسما آخر من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوافر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها ثم الاصل هو الاشتهار لكن رتب اصل نقله الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على معاوية ورده عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته بسبب ان عليا كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن زبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر بعد الجهر ثابت وربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وكان يقف خلف النبي عم بعد ما بلغ وهذا لا ينافي سماعه للفاتحة على انه روي عن انس ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي انه سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة وراوي الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بهذا الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو يتمسك به لا محالة **قوله** الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يكتفى لان العدالة فيهما اصل بشهادة النبي عم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوى هو الميلان الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد بالمبتدع المايل الى هواه في امر الدين فان تمادى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث **قوله** بشرائطها المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق

قوله معنى في تحمل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولهذا انحصر المحل في الفروع و لا اعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا وكان بينهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدليل القطعية واما ما ثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحد ود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك قوله مع ساير شرايط الرواية ليخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية ليخرج العبد ومثل الصبي ليخرج بمثل القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل وهو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون فيه معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن امرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تكون تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان شاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط فيها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم ومن الظاهر ما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ومن لهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله ولبس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد ذكر القيد في الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط حقيقة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذون او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط

بعثه لهذه المعاملات او لاحتياج الغير بانه وكيل في ذلك نظيره عبارة البعض مشوبا بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان ذا من المخبر ما فيه الزام من وجه دون وجه يعتبر فيه شرط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى اخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فحمل بعضهم العدالة على المجموع وبعضهم على رجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة لكان ذكره ضائعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود ساير الشرايط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرايط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمص جزم باشتراط ساير الشرايط لكن لا يخفى انه يحصل فيه قصور في رعاية شبه عدم الالزام فلو قال رعاية للشبهين يقبل لا اكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قوله وهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى السماع جميع ما صح عنده فيلزم التعطيل للسنة وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل الحاجة الى اعتماد المعتدي على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة لان المقصود من النظر في الكتاب التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام او الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم ووقوع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قرائته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاة هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان للمجمع لمحاكم قوله لقوله عم نضر الله امرا الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا لمن نقل اللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تاديته تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث

لمورثة التأمل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة امر النبي عم بكذا او نهى عن
كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقاً **قوله** خاصاً محكماً اي متضح المعنى بحيث
لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوهاً متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح
في اقسام الكتاب **قوله** لحديث عائشة قد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون
النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب **قوله** وان عمل اي الراوي بخلاف
ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم تعلم التاريخ لانه
حجة بيقين فلا يسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عائشة ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي
عن عائشة **قوله** لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول
يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحاً وذلك ان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر اولاً لان سياق القصة يدل على انه عمل بقولهما
لا بد ليس آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة وكان في حكم الناسي وكلام الناسي
لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ما قيل فاسد لان تحريم
الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لانه رواية ابي هريرة و
هو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة **قوله** ولانه
قال هي نسيانه ولم يكذب الثقة التي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى
تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهواً او نسياناً وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية
لان المروي عنه ايضاً ثقة فقد تعارضا فبقي اصل الخبر معمولاً به وفيه نظر وكلام المص يدل
على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشتبه الحكم فيما اذا توقف
وقال لا اتذكر وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على
الآخر بالجزم فهو المعتبر وان تساويا وتحقق تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون جرحاً عند
البعض لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع لكون احدهما مغفلاً وجوابه ان عدم التذكر
في حادثة لا يوجب كونه مغفلاً بحيث يترك خبره وغاية ما يلزم الانسان من النسيان ولا اخفاء
في ان كلاً من عمر وعمار عدل ضابط وايضاً عدالة كل منهما وضبطه متيقن فلا يرتفع بالشك
قوله ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما فانه قيل قد روي ان عمر رضي الله عنه نفى رجلاً فلحق بالروم مرتداً
فحلف والله لا انفي احداً ابداً اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حداً لما حلف اذ الحد لا يترك
بالارتداد وفيه نظر بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده
بذلك والانصاف ان قصة عائشة وقع في كونه في المسجد وقهقهة الاعمى وضحك الصحابة في الصلوة

بجمع من كبار الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليس باخفى من حديث ترغيب
العام في زنا البكر ذكره النبي عم ورواه عبادة بن صامت **قوله** فان كان الطعن مجملا بان
يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل
لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح
المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق
والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح
ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** والمتعين بطعن شمس مثل كيص
بجبل والمزاح وبحمل الحديث في الصلوة ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك
قوله فصل في افعال يعني ان الافعال التي لم يتضح منها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب
فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به
بمعنى انه مباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يلزم حصر غير المقتدى في المخصوص والزلة اذ لا يجوز
منه الكباير ولا الصغاير **قوله** وواجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا متصف
بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه عم لا مستحبا او فرضا والا فالثابت بفعله بدليل يكون
قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطاء على ما سيأتي ان
شاء الله تعالى **قوله** وهو فعل من الصغاير ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي
الذل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل ومن الطاعة الى
المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب
عن الغير **قوله** من غير قصد قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن
يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد
الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ
عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية
حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** ففعله المطلق اي
الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا
او مخصوصا بالنبي عم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك
الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع
ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكم الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل
يجوز لنا الاتباع ام لا فاعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل

قوله والاستكثار من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ومن البين ان هذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا حسن چلبي

وانما نوض الزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لان اسم المعصية ممن صدر عنه لا يناسب ... غير مقصود في نفسه لكنه عمل ... قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه ... اسم المعصية في الزلة ... الانبياء معصومون عن الكباير والصغاير ... لا عن الزلات عندنا اكمل الدين

من كونه مستحبا ومباحا وواجبا وفرضا

وتقدم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتعين القول بالتوقف والجواب اما لا نسلم و
لا تقدم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة
مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الاية
بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة هو
ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحكم بلا دليل
مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك
على ما هو المصطلح فلا دليل عليه وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال
المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصل **قوله** فعند البعض حظه الوحي
الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تع ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على
ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تع اليه بلسان الملك
او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا
عن الهوى واستدل بعبارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز العدول الى ما
دليل لا يحتمل الخطأ ولا عجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان
اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي يستنده
الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته
لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد كعدم القطع بانه حكم الشرع واللازم باطل
بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب بعض ما سئل بل اجتهد و
بين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار
فهو شرط في اجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار
بحجة وجه الاول وجوب الاجتهاد عليه بعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
الثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عم ولا مانع بالفرق الثالث وقوعه
منه عم في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عم عالم باصل النصوص وكل من
هو عالم بها يلزمه العمل في صورة النوع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس
انه عم شاور الصحابة في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا
لتصويب الوجوه وتخمير الراي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فانه لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى واذا جاز لهم العمل برايهم عند عدم
النص فرايه اولى لانه اقوى **قوله** ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص كل نبي

بزمانه الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعى اليه كلوط لابراهيم
وهارون لموسى عليهم السلام كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب
الايكة وموسى عم مبعوث الى بني اسرائيل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة و
الازمنة والامم **قوله** واذكروا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص
الانبياء بالاصول دون الفروع لما ورد عليه ان بعض احكامهم ما لحقه النسخ فلا يعتدى به
وبعضه معتبر له لا معتقدا اجاب بان النسخ ليس بتغيير بل بيان المدة فما انتهت مدته بالنسخ
ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عم **قوله** واختلف في غير محل
الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة
قوله واما الشافعي ما ذكروا به في رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليدا لهم رجال
ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي
ببركة صحبة النبي عم وذكر الامام السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي
انما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند
الشافعي لا يعتد به **باب ما يلحق بالكتاب والسنة من البيان** ويوجب ترك العام والخاص والمشترك
ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف
في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل
وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المص وحصره في بيان الضرورة وبيان
التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وجعل بعضهم الاستثناء
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم
حادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد
بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الحكم ابتداء
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس النسخ بيان فينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا
الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل
ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة
فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو
من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة هي هو مدلول الكلام حتى لا يتم

قوله والجواب انا لا نسلم الخ وفيه بحث لان التوقف في الاتباع يكون حراما قطعا فلم لا تقدم على الفعل وانه لم يكن واجبا وليس بحرام كان عنده جايزا فكان مباحا حسن جلبي

قوله وقد يقال فيه للواقفية ان يوردوا في الجواب ان يقال لا نسلم انه ليس ... غير معلوم فلم يثبت جواز الترك بحكمه بل الجواب انه عم انما تكون نبيا ابعثه ليبين الدين فقدم بيانه عدم جواز الترك بيان جواز الترك لانه ثابت بالاصل فقط وكذا عدم بيان الاختصاص بيان عدم الاختصاص بكونه كونا في موضع البيان لانا مامورون بالاتباع به قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة حسن جلبي

الكلام بدون اعتباره مثل ما تموا الصيام الى الليل فهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون
مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من
اطلاق الحكم التأبيد **قوله** فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون
الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون
الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي عندنا وله والا فقد يجاب
بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة
في بعض الموارد فيكون تركا لظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة
والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد استدل
بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه و
جوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما
كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره و قد عرفت
ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز
تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من
انه نزل قوله تع حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا
اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبين حتى نزل من الفجر
فتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو
الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا و
بين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجمل
عن وقت الخطاب فان قيل ما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدته
العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف
الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن
وقت الخطاب بقوله تع ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عم عليك
فاتبع قراءته وكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه
وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه و
لا تسمية التغيير بيانا باصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره
دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص
منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير اي ان كان بمستقل فنسخ حكمه وان كان بغيره كالاستثناء

قوله قد خص منه بالاجماع كانه اراد اجماع من بعد ابن عباس والا فلا اجماع بدون رواية و قد جوز منه اخفي حسن چلبي

كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه
بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عم
من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عم التكفير
معينا بل قال فليستثن او ليكفر فما وجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا
كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص
لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان
النبي عم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تع وايضا سأله اليهود عن مدة
لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل و
لا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء
عن قوله عم غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا
من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله عم ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى
قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول انه اني فاعله غدا بمشية الله
تع ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس
على انه اراد انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه من جواز انفصال
الاستثناء نيته وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على
اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا اجيب بانه لما وقع في كلام الله تع يحمل
على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على
تقدير وجود الشرط والصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى
لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل
مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقرير قلت معناه انه يفهم الاطلاق
على تقدير عدم المغير فبعد ذكره يتغير المراد الذي كان يفهم السامع على تقدير عدم
المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يجوز جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد
يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار للتفرقة بين ولا يخفى ان هذا انما يصح
في بعض صور الشرط لا غير **قوله** واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا
ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان المخصص بالكلام لا يكون الا
بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف
في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ

لا يقبل التعليق وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا لجواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل كلام يستقل في حلاله كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعي بقصة البقرة و الا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء ووجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا واما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين ولو ذبحوا اي بقرة لاجزاهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل في السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين **قوله** في قوله تعالى لنوح عم فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها انسابك واولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك **قوله** لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على ان ما تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى في السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي عن النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع المجاز لا لتخصيص العام **قوله** واصحابنا قالوا ان الذين الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين

قوله ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك فان قيل لم لم يكن لا بل مستثنى ... لما قال نوح عم ان ابني من اهلي ...

دين الاستثناء فان كلا منهما بيان تغيير وانما النزاع في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واول المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله** متصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب انه يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل منهما على حدة والبعض ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج من تناول اللفظ اياه وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو المجاز يجب صيانة الحد وعنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر عموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلحات معينة فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا انه لا يتحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول **قوله** قالوا التحقيق كون الاستثناء بيان تغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا هو في المذهب الاول وليس كذلك عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغيره الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم انه تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه كقولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطر الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كان وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة **قوله** مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات

قوله مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء ... الخلاف ...

في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار
بوجود الباري تع ووحدانيته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم
الصدر لما لزم الاقرار بوجوده تع بل من نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية
له تع ونفيها عما سواه ولا شبهة انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم
باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات الحكم المخالف لحكم الصدر
هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه
من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته
وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق
على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب
الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب
الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم
الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث وليس فيه عدم
التكلم بل نقول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى
التكلم بالاطول **قوله** ما قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة
وهي قوله انه لو كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء النصف الجارية من
نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى
من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة
عن منع دخول البعض فيما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو
اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه
لا يصح استثناء البعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا
مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول
على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخراج
النصف منها باعتبار ما يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض
ابن الحاجب هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت
الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها
وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد
بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف

[illegible]

ولا تبقى خلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب
ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من
الاصل حتى كانه قيل على تسعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في
الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام يتناول
الكل لكنه لا يفيد لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة
فانها ليست علي فلا يلزمه الثلثة بدليل المعارض لا لان اول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم ما جاء بوا
بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في
طلاق الصبي والمجنون لا يأتي الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه موجبا مع انه لا يوجب
العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة
لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالتكلم خلاف
فيكون رجوعا فاستدل المص بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه
عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمل
المتكلم للعشرة في السبعة مجاز والا ثلثة قرينة المجاز **قوله** او فيه عطف على بعد الحكم اي اطلق
العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم على الباقي من العشرة وهو السبعة **قوله** حجة قد
احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا يتم ان يراد بالعشرة او السبعة اذ لا ثالث والاول
باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من
الصادق مثل قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث الخمسين
ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره
فلا خلاف وقد اورد فخر الاسلام في شرح من قبل الشافعي ان الاستثناء يعمل بطريق
المعارضة دون البيان ولما ذهب المص الى القول بانه يعمل بطريق المعارضة بمعناه
القول المذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاول انه لا سبيل الى جعل المستثنى
في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول
بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه
شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص مع انه يثبت التكلم بالكل
وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء
وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا نفي

قوله وعند الشافعي بطريق المعارضة قال في الميزان [illegible]

[illegible]

من الربع يقتضي ان يراد به الخمس وهكذا الى غير النهاية وايضا انما قاطعون بان الضمير
يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى
ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو
في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء
يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو
ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة و
لا مجازا ولهذا لا يراد ضعفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع
هي في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ع لو صحت اي الارادة مجازا
فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون نفي الحكم بعد
اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا يندرج في
جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان
الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج
وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام
عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول
على المجاز وعدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع على الثاني ممنوع ولو سلم يجوز
ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته
على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه اثباتا ونفيا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام لا
ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة
ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله
الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول
دون الاخيرين وقد ابطل المذهب الاول بما سمعت من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي
اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله ع لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي و
اعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على
المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا
لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن
الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس يعني انه خرجت

او وجبت من تمته ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة يحكم بالثبوت وبالثلثة يحكم بعدم الثبوت
قوله وجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم لان انتفاء
حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر
من غير عكس كما في قوله ع لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة
بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بالصحة لكل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض
حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التلويح ان
قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على طريق المجاز الا ترى انه اذا قلت
لفلان علي الف الا عشرة لم تجب العشرة لا لنفيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس لنص
ناف للوجوب عليه بل العدم دليل الوجوب فليس نفيا ولا اثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء
في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه
صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة
بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة المتصفة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة
وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل
على اكرام كل عالم وكون الصفة علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور
فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا
عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف
لاكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث
بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف
ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم
الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجايزة والسلب
الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد
من افراد الصلوة غير جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل
صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور
الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات
لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من
افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر ثم نقل معنى تعلق الا
الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عنه الحكم المتعلق بكل واحد

وهو عدم الجواز واثبت له حكما مخالفا له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور فلك الخروج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله عم لا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور يعني ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة ح كما تقول جائني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ما ثبت من جهة ان الحكم المثبت على ما له المستثنى يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء انما اخذ ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فانها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات ونقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال في ما جائني احد الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم هنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزم منا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والاعم لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما جاء بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه بالتحريم انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل **قوله** وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه ستجيء في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تع فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد يعارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يتوقف الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يصر الجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع من ان يلزم جواز كل صلوة بطهور وحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل

قوله لانه طريق ظني فيه بحث لان قولهم الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ايضا طريق ظني وليس رفض تلك القاعدة باولى من رفض هذه فتامل حسن چلبي

يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء اخر **قوله** وهذا اقوى دليل للخصم انه يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه والاوجه ان يجعل قوله الا خطأ مفعولا له او حالا او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ومفتقرا الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه **قوله** واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تع بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الثبوت بطريق العبارة بمعنى انه يكون مسوقا لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تع بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه مبني على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله** واما قيل قال ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى منه واله الاستثناء معناه الافرادي والمراد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جائني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركب الموضوع التحقيقي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واله الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالتحقيق بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة الفعل بالفتح الى فعل بالضم وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا

بحيث

مرفوع عين مبهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من الفاعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع
كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب موضوع النوعي من اكثر من كلمتين فطاهر الفساد فان جميع
المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا
جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا
ذكر اسم الجنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب
من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها
الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء من الكلمة
فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه
قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة
الاستثناء والمعاني الافرادية ليست بمهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه
الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل قولنا ثابت قرنا فمدفوع بما ذكره في الكشاف
جوابا عما قيل انه لم يوجد في التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها اسماء
للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب
لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضر موت واما غير مركبة منثورة نثر اسماء
العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتابط شرا وبرق
نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة
الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في
وسطه ففي غاية الفساد لان المجيب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول
وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود
دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل ثم اخراج البعض فالقول
بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد ويقع فيه خلاف فيصلح
ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في
معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد و
يحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد
لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فحرر القول بان المجموع موضوع
للسبعة بالنوع لا يغني عن هذا شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو
ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة حقيقة

عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة
بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها
اربعة تممت الى ثمانية وانها ليست باربعة وصلا انما هي حصلة من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان
السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان معنى هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها
اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان معناه هو موضوع للباقي من
العشرة بعد اخراج الثلثة لا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة
فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب
والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر
فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا
الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ثلاث وثلاث وثمان حتى ... المشتاق
والمراد ست وعشرون ويعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جزء المائة ونصف الخمسة وربع الاربعين
وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير
بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان
موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل
الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية نقيضا لكل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا
بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة
والحق ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق
لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد **قوله** لحكم الوقف يعني
ان الوقف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة
وهذا انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث
لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا الوقف وفرقه بين العددي وغيره وايضا
مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول
دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب
يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق
بين الاجماعات الاربعة الاول قال علماء البيان في افادة ما والا القصر مثل ما جاءني الا
زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد
المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر

الثاني اجماع اهل اللغة على ان الاخراج الى المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الاثبات والنفي في قدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا او عبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت من الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيدخل فيه الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار فقيل لا يصح بالاتفاق لانه لم يعطل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه لما صار مجازا عن الجواب للاقرار والانكار يجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت حمام الا سود والا بيض الا اسود وذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل فيهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا فلا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وفذا وردا حتى

الظاهر

الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا منقطع اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول اختاره المصنف وهو المذكور في التقويم وهو ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا كان معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تقدير للانفصال بلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق الشمول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لوازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يبق فاسقا في الحال واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك اي وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله تعالى اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا باعتبار ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه وان كان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولك انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية فاجاب بعض المشايخ عن هذا الاعتراض بالكلام في تحقيق ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات وبمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة فقضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين التائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه

ناذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع
عدم صحة اخراجهم من الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم
بالفسق على اولئك لمن رأى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق
مع التوبة وكفى به مخصصاً وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول
المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه وههنا
الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا قصور في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان
التوبة تنافي ثبوت الفسق لهم اذا لم يدخل في الاطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في
العموم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه
بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال صنع الصانع كل شيء الا ذاته
وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى
من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول
التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المص لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون
ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو محمول على اولئك الفاسقين والاثبات
لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدنا اغنياؤهم الا زيدا و
ان كان غنيا لكنه خارج من الكرام لانا نقول في جزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من
القاذفين والا فبالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال
الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا والا توبة القاذفين
اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك
ولبعد التقدير والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا **قوله** مستندا اذا ورد الاستثناء عقيب
جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما
الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي الى انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم
الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب الشيخ ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول
ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى كمالها وانما
انفصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويمكن ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع
عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب اتصالها بها يصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى
منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع مستقلا والضرورة تندفع بالعود الى الواحدة وقد
عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص اثبت الضرورة من جانب

صدر

صدر الكلام وذلك لانه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له
من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان
يقال الواو للعطف والتشريك فيقتضي اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف انما يفيد
شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع
العطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو مغير
للكلام لا الحكم اولى **قوله** وصرفه الى الكل تفريع على ما اثبات المطالب صورة جزئية وقع فيها
النزاع وكثر الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك
هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة
عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر فانه لا يخفى وجعل جملة اولئك هم الفاسقون
عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرة في الاستيناف بالنظر الى حال القاذفين
ووجههم عبر حالهم ان يكون جزاء للقذف وتتمة للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء القذف
ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم
يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان
عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث
اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء
على انه لا مناسبة للحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه
حق العبد ولهذا سقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل ظاهر
يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح
الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء
الى الكل **قوله** ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل
هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات
مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون العاصون
بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة و
لا يجوز ان يكون في موضع التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل
بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفاء كذا قيل وفيه
نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق
والنظم دون العطف على الحكم فيها فليكن كذلك اذا جعلناها في موضع العلة لرد الشهادة

مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير ايقاعا
ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة
مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام السرخسي الى انه بيان تبديل
لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه وبالشرط
يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير
لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا او ايجابا فقد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد
الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في
المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل قوله ولا يعد اي البيع الواقع بقوله
بعت هذا العبد منك بالف على ان لا تعتقه وهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق
من ان كلمة على يستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط
بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد ولكن انه شرط من جهة ما افاد توزيع
الثمن وليس بشرط حقيقة قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته
والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع
الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي
الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل
المقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم
العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصلوة
والصوم وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون
بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط
لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر
من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى
الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب
من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال الثابت في الماضي لا يتصور بطلانه
لتحققه قطعا وفي المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاي ما كان فلا رفع لانا نقول ليس
المراد بالرفع البطلان بل زوال الظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان
في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان

كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع
بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق
لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص
يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق
الذي يفهم منه التأبيد ولهذا كان نفي المخالف على امتناع التشاريع المتقدمة بانها كانت
موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء في ان قوله نعم ما ننسخ من
آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نم ان بشارة موسى وعيسى عم بشرع النبي عم و
ايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع
الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم
التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت
المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله واما النقل الخ القائلون ببطلان شريعة
موسى عم نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم نقلوا
انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام فيه والقيام بامرها ما دامت
السموات والارض ولا فاصل بالعقل بين السبت وغيره واما قول النبي عم فانهم نقلوا عن موسى
عم ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع
التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام
كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تأبيد شريعة موسى
عم مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عم ولو صح ذلك لاشتهر
معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عم والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا
بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته و
هو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم بل يكون
لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى
فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمص استدل على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على
اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمان آدم عم لكن لا يخفى انه لا يدفع القول
بتأبيد شريعة موسى عم بل نقول لا يبقى الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة
الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او
كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم يثبت اه

ثم دليل ... تأبيد او الاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثانيا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في المسئلة تحسين وتقبيح **قوله** وقد خطر ببالي لغافل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا لكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجيها له **قوله** واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب وجهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حرام وذاك حلال والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف وبهذا كان التقييد بقوله عم الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يجيء الحكم بتأبيد يفهم منه الدوام او يكون مراد الله تعالى به طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال فاذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قوله صوموا غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يطلق الصوم غدا ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قولهم صم ابدا يدل على ان صم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد ثم يكون رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نقضا لتعلق الوجوب بسائر الرمضانات وتناول الخطاب له ولا حاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة من قبيل الاخبار ويكتب جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها **قوله** فذبح ابراهيم عم ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم لم يذبح الولد

الولد ثم نسخ ذلك لورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع واجرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم عقب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بالتمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على متقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يسع لفعل المأمور به ولم يحصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر استمراره فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتي بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا والابيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد والفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد منسوخا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل يجب ان يكون الخلف قائما مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو مم فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل قد زالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب **قوله** لا القياس لانه يشترط التعدي الى فرع لا نص فيه **قوله** فلا نسخ بعد النبي عم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر وثبت حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين مبني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكأنه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع ثم يتبدل ذلك المصلحة فينعقد

اجماع ناسخا له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزامه خطاء الامة قيل لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستند الاجماع نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا قوله والى هذا المعنى اشار بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم الى ان الايصاء الذي فوض الى قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا القاضي قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق او بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام الشهرستاني ان المنفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله لا وصية لوارث ضرورة اصل الوجوب لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية و الثابت بالكتاب انما هو نفي الوجوب الى النفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما تلي في كتاب الله تع يعني ان حكم قوله تع فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله تع فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا لم يكتبوا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر رضي الله عنه في القران ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة في المصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب منتقض فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القران وهو لا يوجب التيقن لكون التوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتبع في القران للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تع فبهداهم اقتده قلنا فقد ظهر انه ثابت بالسنة حيث كان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بخبر واخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله لها ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تع انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع

حكم

حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تع من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة يتناول الابد قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تع له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطاء قوله هذا يتصل بالحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل اذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تع الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله فقد يرتفعان بحث استطرادي يعني كما يرتفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرتفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تع ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم و العلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلهذا احال هذا البحث الى غيره قوله سقوط ذلك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة اذا كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب علماؤنا الحنفية الثاني ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة يرفع المفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا واورد ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت بالزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وبعض مواخذنا احدها انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع انه لا تقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في

ذلك على ابن الحاجب لما عرف من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم بنوع في
حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده
كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين
في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم واعتق ثم يقال
صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بان
يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والاستيناف
ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات من صلى
ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ
لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا لو اتى باحد
الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق لا يلزم عليه من غير وجوب شيء آخر عليه وان
اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو انه يصير وجود المزيد عليه بمنزلة
العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد و
يبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير
التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين
الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث
غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال
الثاني على زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث
نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة
ان غيرت المزيد عليه بحيث يكون وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة
فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح به
الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه
تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه
ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد
فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب
على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة
كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه
قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل

المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان
فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خير الله بين
واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا **قوله**
فان فسر ينبغي ان يكون بضبط المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير **قوله** فيرتفع اجزاء
الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم
شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ
لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير
بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما
ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون نسخا **قوله** وايضا المطلق معنى الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم
وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم
عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لان ان اريد ان
المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد
بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف
على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب
كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما
في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة
بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة
ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم
الخلف حكما شرعيا **قوله** وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف فهي تسوى بين التخيير
في رجل وامرأتين وشاهد ويمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المص
بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين
هو الاصل الذي تعلق به الوجوب كالغسل مثلا والوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك
الاصل في حكمه لم يرتفع فهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك
الامر الواجب لا على التعيين **قوله** وقوله فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان
لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فمعنى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك
الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب واما التقدير فليشهد رجل
وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته الحصر لا استشهاد في نوعين

لا ينفي صحة الحكم باقرار والبينة والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا والنهي في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء لمجالس القضاة وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك **قوله** فلا يزاد النية والترتيب بقوله عم البكر تستأمر في نفسها فاذنها صماتها وترتيب عام والنية بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله تعالى وبقوله عم لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل الاعضاء الوضوء على ما هو مذهب المالك لما روي انه عم كان يوالي في وضوئه وبقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عم لا صلوة الا بالطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلوة بقوله عم لاعرابي اخف صلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا وانما الممنوع الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها نسخ حكم الاصل الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكون جاحده كافرا فان قلت الا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد وعلى ما قررتم فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت فيكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا بقطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوص الفاتحة وعند تغاير الجهتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فمعنى هذا مبني على يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونها **قوله** يعني انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة ح لا يلزم النسخ **قوله** فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة بدونهما ذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي

الذي يرفع الزيادة اجزاءه **قوله** ولم يجعل تكملة اي الواجبات بمعنى انه يأثم تاركهما في الوضوء والا فلا اختلاف في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكون جاحده كافرا **قوله** حصة ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه **قوله** للشركة في صدر الكلام هو عقد المضاربة فانه نص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين وحال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لك نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لامتنع التغيير وضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحال لها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا للحال توجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء عن التكلم وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل والمعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل الحال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال **قوله** وكذا النكول جعل بيانا لثبوت المدعى عليه واقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضاء بدلالة العرف والعادة فان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي المائة مجملة يعني ليس عطف الدراهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل على كون العطف بيانا للمعطوف عليه في مثل مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف

عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكرارا فصورة
عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف
فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم وبالوزن مثل مائة وقفيز حنطة
العدد بخلاف نحو له على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه
العدد حتى يصح قياسه على مثل له على مائة وثلث دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير
المائة بالعبد او الثوب لا يلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد
والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يترتب الا فيما صرح به كالمعطوف
دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس
بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو تمييز المعطوف اعني المضاف
اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم فلا نسلم بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان
المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس
في اللغة وان اريد اثبات الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العدد هو كون
المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف و
المعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام
في المعطوف فلا احتياج الى التفسير فانه يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه لابهامهما ٥ه

الركن الثالث في الاجماع وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع
القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عصر على
حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة
باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد
عم عن اتفاق مجتهدي الشرايع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان قل او كثر
وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم الانعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ
لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا ح فلا يكفي ان من ترك لو صرح لكن التصريح به انسب بالموجبات
والطلوع ابن الحاجب وغيره الامر بتتبع الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اراء المجتهدين في امر الحروب
ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو شرعي والا فلا معنى للوجوب والمقصود
حقيقة بالشرعي نعم فانه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وبما
ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كحدوث وتفضيل الصحابة و
كثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل

بل يستنبطه المجتهد من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والبحث ههنا في امور ركنه
واصله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل فعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه
الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي بدليل انه قال والابحاث ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح
قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب اخاه بجنايته روي ان اخاه غاب عنها زوجها
فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم ما تحضن البها ليمنعها من ذلك فاملصت
من هيبته اي ازلقت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اي سكوت المجتهد للتامل وغيره
كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا واعظم قدرا او اوفر علما او استقرار
الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية وافتى منهم وتكلم احدهما بما يوافق مذهبه وسكت
الآخر ون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضاء لتقرر الخلاف ثم لا يكفي ان اشتراط مضي مدة
التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين و
استقرار الخلاف ونحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكون جاحده
وان كان يسوى كادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام و
البرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة
قوله وشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول
الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من
خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما **قوله**
وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو
ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع
والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه
وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به
قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة
متجددة لم يسبق بها قول لاحد فان قيل هذا النوع القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل
خرق الاجماع قلنا لا نسلم فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم
الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة لكل
من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا
عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فانه اي عدم القول بالتفصيل وان اشتهر في المناظرات
لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قوله وانما يقبل حيث يصح الزام الخصم بان يزعم ....

من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اجمل كلي بفيد معرفة الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتقد به لان ادعاء باطل لا ما لا ثم نبوت احد الشمولين في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في الزوج والابوين دون الزوجة والابوين وقال التابعي الآخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه يركب مفهوم يحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث فيها ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية **قوله** اما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يقل احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب منتف بانتفاء احد جزئيه **قوله** في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو الذي لا ينتفع به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابط تحرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او يكون واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وان اي موضع لا اشتراك فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث

كما في

كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين مشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث ابطال سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل فاما ان يشتركا في امر واحد وهو حكم شرعي ولا وح فحكم المختلف فيه ان يتعلق بمحل واحد او باكثر اما الاول وهو ان يشترك القولان في امر واحد هو حكم شرعي كما في مسئلة العدة وكما في مسئلة الجد مع الاخوة فحكمه بطلان القول الثالث لاستلزامه ابطال الاجماع واما الثاني وهو ان لا يشترك القولان في حكم واحد هو حكم شرعي فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في صورة اخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها وبالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا لمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا او فرضا وتجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني يتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط

فلا يخفى عليك انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مختلف
فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على القولين فا
احداث قول ثالث هل يكون باطلاً للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا احد القولين فيها
علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وههنا الاشتراك في واحد حقيقي
هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة
ومع ذلك فليست العلية حكماً شرعياً لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط فيمكن
ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول
الجنس في العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه لا يصدق كل شيء
من التطهيرين مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة الشافعي واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي فلا يصدق
ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من
القولين ليصير حكماً واحداً بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا يج
والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد لثالث فح فهذان لا اشتراك في امر واحد
وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالاً للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافترائين اعني
انتقاض بالخروج دون المس او بالعكس فالجواب ترتب انه مع كونه واحداً اعتباراً ليس بحكم شرعي
فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب
ان بطلانها ليس مجمع عليه واما قال فالذي يخطر بالبال ان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة
وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما وانما التغاير في العلة واما الاجماع
المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشتمل ما اذا كان احدهما قائلاً بالثبوت في
احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما **قوله** وليس اهل الهوى صاحب البدعة
الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة
دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال الامام السرخسي
صاحب البدعة اذا لم يكن يدعوا اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما
سواه فيعتد به والاصح انه ان كان متظاهراً بها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب
هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب **قوله** لا يكون بالمخالفة يعني في صورة
عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع
من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز
الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من

المجتهدين في الاجماع ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكنه لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد
مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم ملغى بمعنى انه لم يحمل على طرفيه البحث عن المأخذ كما هو
داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقته ذهب اليه عامة الحديث واتباعهم وقد صح عن محمد انه لا يجعله
ملغى ونقل عن ابي ح ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة ثم اجمع التابعون على
انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن ابي ح انه ينفذ فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد
وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق
دليلا يعتد به وقيل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب
بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين
للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرف امد الحكم وتبدل المصلحة **قوله** ويبقى ثبت
الحكم اي الحكم الشرعي او الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عم و
هو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه في
الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقاً لكنه في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما
الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر جاحده وقيل لا
والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره
وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها
قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضم المشاقة للرسول عم التي هي كفر محرم اذ لا يضم
مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك
الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعهم فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد
العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما هو غير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر
والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فينبغي ان لا
فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق
عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه فمعناه اتباع غير الدليل واما هو
القياس واخلف مشاقة الرسول عم اي مخالفته فكذا اذ القياس ايضا مستند الى النص وح يلزم التكرار
فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا
خص ذلك فبقي حجة لكن لا يمنع المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل
الغير لا لكونه موافقا للدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تع ونبوة موسى عم لا يعد اتباعا لليهود

وذلك كما حقق المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد بسبيل المؤمنين
في متابعة الرسول عم او مناصرته والاقتداء به او فيما صار به مؤمنين وهو الايمان به كيف
قد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة
للعمومات وبالاطلاقات دون خصوص الاسباب والآيات والتنازل بالنصوص
ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما
تثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المص بانه يجوز ان
يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم وكيف في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع
ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا تخصيص له بما ثبت اتيان
الرسول عم به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين
لا يدفع التكرار كقولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك قوله ولا نخ
ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احدها لا يدخل فيهما ما اتى به النبي عم من المباحات لا حاجة اليه في الاستدلال
وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد لان عطف اتباع غير
سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان ما اتى به وامتثال
اوامره لا يدخل تحت الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى التزام ان اتباع النبي
ليس غيره مع انه اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع مع انه اتى به
النبي عم على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد
لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق
عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام لاجماعية
غير سبيل المؤمنين قوله وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة
وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة متعدية الى المنع
بمنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين
المجموع وايضا اثباتها حقيقة هو المخبر الصادق بالصدق واللفظ مطبوع بتناول الشهادة
في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا فيجب اخذ الحكم المخبر بشهادة على الناس
قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في
الانسان ثلث قوى احدها مبدا ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب و
التمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية
والثانية مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى

وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدا الاقدام على الاهوال والشوق
الى التسلط والترفع وهو القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال
الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة
وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما
رذيلتان واما الحكمة فهو معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع
المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكرة فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة
الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة و
الوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة ليكون
اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا
وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة
فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد
الهوى اياها واستخدام اللذات على الحب وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد
اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه
العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت
الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر
عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عم خير الامور اوسطها والحكمة في نفس البهيمية بقاء
البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها
المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها و
اشتراط التوسط في افعالهما لئلا يستعبد الناطقة في هواهما ويصرفاها عن كمالها ومقصدها
وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة
للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع
الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل قوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية
والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات
ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما غيره من الآيات فيدل
على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة ظنية ليست بقوية اما قوله تع كنتم خير امة الآية فلان
الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تع لن يضروكم الا اذى وان الفلاح في

الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين عاملين بالشرايع لم
المتمثلين للاوامر جبر الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم
الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع
وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واحد قوله تع وكذلك جعلناكم
الاية فلان العدالة لا ينافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا
بالنسبة الى ساير الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم
لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع
بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت
حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي كرم الله وجهه وجود حاتم ثم اجاب بان بلوغ مجموعها
حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه **قوله** فاما ما ذكر قد ذكر المعو
لم في على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تع حكم باكماله دين الاسلام فيجب ان
لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون
مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا
فائدة في الادراج او يمكن لبعض المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة او لكل من استنباطه المجتهدين وح
اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيمة
وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين في عصر واحد فلا دلالة
على تعين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض
فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وحجة عليه فيجب اتباعه
للايات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب
الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان
يكون الحكم المندرج في الوحي مما اطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر قبله او بعده
وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين
الاجتهاد لا ادراج كل حكم حادثة في القران والنص جعل القضايا المتفق عليها نوعين
احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم في عصر واحد
والظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة فلا
لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود والاتباع
ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين

بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات **قوله** وايضا
قوله تع فلولا نفر من كل فرقة الاية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوايف
الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته و
ايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولى الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة
قطعية لكونه مبينة على الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما الاية
لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع
الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الاضلال والذهاب الى غير الحق من
النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تع وايضا لو جرى على ظاهره
لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر **قوله** و
ايضا قوله تع ونفس وما سويها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد
نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان
بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق
وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس الزكية
فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عم في عصر والعجب من المص كيف رد استدلالات القوم
بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وما اورد ما سنح له لا دلالة فيه على
المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في اخر عهده ولا يوجد
في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل واحد
وذلك مع انه خلاف الظاهر من كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة لمجموع ايضا قطعا **قوله**
وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة
على حجية الاجماع متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم لا كان هنا مظنة ان يقال لعل
ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب لان منهم من خالف
وزعم ان الحجة انما هو اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص
الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل تحتهم المجتهدون من اهل المدينة
والعترة بخلاف اجماع المدينة والعترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا
يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون
اخص ولا يدل الحجة على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام

المعصوم عن الخطاء ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع
قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر
المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع
يجوز التبديل في مذهب فخر الاسلام لانه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة
على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز فالمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع
القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز
تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على
خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيتوفق الله تع اهل الاجماع على الاجماع على خلافه
وقد يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ لاختصاصه بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك
والمص قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به قوله واما من نقل السند والناقل فهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب
ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة
لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق
الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط
البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلف في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان
يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول
الله عم لامر ديننا فلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري
الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان
واصول الامام السرخسي ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع
الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا
على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة وصيانة لاحكام الشرع والدليل على بطلان
مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي
فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند
قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في
شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد
اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد
فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه انما يريد انه لا يقع اتفاق

اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي قطعي البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان
الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت ممتنع قوله واما
الناقل فنقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون
بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي
وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عم واما فيما نقل عن الامة من الاجماع
لم يدل على وجوب العمل به نقل ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة
هذا هو الاظهر ولنا قطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل ويستدل بان نقل الظني مع تخلل
الواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار
ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد
في ان الخبر المسموع من النبي عم حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة
المساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه
به وقد يتعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع
الاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود
اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا
لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب
الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان
المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة
القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص
وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في
الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد
الاوصاف بتعدد المحال فالمص زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة
النص وفسر بعضهم تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن
الاعتراضات المذكورة الآن ثم تعرض لبعضها على المفصل على ما سنشير اليه قوله والمراد
بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف
معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل بيان لما صدق عليه
اي المراد بالاصل المحل الذي يبتني عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح
البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة

قوله لان الاصل ما يبتني عليه الخ هذا منشأ السؤال كون ما عبارة عن الشيء ولو قال
لان الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتني على غيره كما قاله القاري لكان
اظهر ولو جعل منشأ السؤال ان المعدوم ليس بشيء فلا يكون غيرا لان الغيرين هما الموجودان
اللذان جاز انفكاك احدهما في حيز او عدم وما ليس بشيء ليس بموجود لم يناسبه الجواب كما لا يخفى
قوله مجاز او اجيب عنه بمنع المجازية لقولهم في القانون التعدية درگذرانيدن وجعل لازم متعدي كردن
بمعقول ولو سلم فعلاقة المشابهة في المعنى الذي اعتبره اعم لا في المعنى ... عبد الحكيم

لابتنائها عليه في الحكم لا يقال يخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في تسميته **قوله** بل بشرط بيانه في الاصل فيه بحث لان معنى تعدية الشيء في اللغة جعل الشيء متجاوزا لشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده فيه وقال ان الحكم الثابت بتعليل النصوص تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المص الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما تقوم به وتحصل وهذا التوجيه فيه وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور لا بعينه ما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشروط الشيء متقدمة عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد كون التعدية حكم القياس واثره شرطا له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه **قوله** وهذا حسن ثم جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيها **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير كاف في المقصود لانه يمتنع على هذا التقدير ان يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون حتى ارجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس

قوله سريات بضم السين المهملة وتشديد الراء والياء جمع سرية وهي الامة التي بوأتها بيتا فعلية منسوبة الى السر وهو الجماع او الى الاخفاء لان الانسان كثيرا ما يسرها ويسترها عن حرته وانما ضمت سينها لان الابنية قد تغير في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة الى الدهر دهري بالضم وهو الملحد كرهه بالفتح وكان الاخفش يقول انها مشتقة من السرور لانه يسر بها يقال تسررت جارية وتسريت ايضا كما قالوا تظننت وتظنيت حسن چلبي قوله ولم يجز اثباته بما فيه من شبهة لان منزله الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى من ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثباته بما فيه شبهة حسن چلبي

والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح فمن الاظهار انه يعتبر التعدية بالابانة والاظهار معا وذكر ابو منصور ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اي القياس يعني انه ليس للعقل حجة حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او معناه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتب دلالة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص حيث استدل بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس بما نبت وغير منبت ولا معنى في تعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكرنا الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة مع ان قبول الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عم او اهل الاجماع فما فيمكن منه حكم القياس فيعرفه المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم اولاد غير نجباء **قوله** لم يجز اثباته بما

قوله ابانة مثل حكم احد المذكورين فيه تعريف بالغاية والثمرة المتوقفة عليه فيقال دليل ابانة [illegible] اذ بواسطة الذرة هو القياس [illegible] والتعريف من تعريف الشيء [illegible] الاصل [illegible] النص [illegible] فلا يدور [illegible] ولا دلالة [illegible] مذهبهم ويسمى [illegible] حسن چلبي

قوله دلالة المذهب الاخير فيه بحث لان قوله لو قال الحكم دليل عقلي على نفي القياس ضعيف يجعل دليلا دليلا لمن يدعي امتناعه سمعا حسن چلبي

قوله والقاشاني قال في اللباب بالقاف [illegible] من قرى مرو خرج منها جماعة من العلماء قديما وحديثا منهم ابو زيد محمد بن احمد بن عبد الله بن محمد [illegible] الامام المتفق الفريد في عصره ومن احفظ الناس لمذهب الشافعي كذا في انساب السمعاني حسن چلبي

قوله عن ابن عباس الكائنات عنده ثابتة [illegible] يلزم عدم تناهي اللوح المحفوظ المذكور في المقدار قال [illegible] في الاحياء اعلم ان اللوح [illegible] لا يشبه [illegible] ذات الخلق ولا صفاته بل ثبوت المقادير في اللوح يضاهي ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه [illegible] مسطور فيه [illegible] ولو فتشت [illegible] لم تشاهد [illegible] الخط [illegible] يفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله تعالى [illegible] حسن چلبي

قوله وعند الحكماء هو العقل الفعال وذكر في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول [illegible] المراد الاول [illegible] وهو العقل الفعال [illegible] فانهم لا يجوزون ثبوت صور الكثرة في العقل الاول [illegible] الواحد [illegible] عنده الا الواحد [illegible] المواقف [illegible] عند المتشرعين [illegible] للنفس المجردة في الافلاك [illegible] النفوس المنطبعة فيها [illegible] الكليات [illegible] في تلك النفوس واللوح المحفوظ [illegible] فيها صور جميع الموجودات والجزئيات [illegible] العقل [illegible] الفلاسفة المشتبين [illegible] المجردة [illegible] اللوح المحفوظ عندهم هو النفس الكلي للفلك الاعظم [illegible] قوله تبيانا لكل شيء [illegible] في امور الشرع [illegible] ان بيان الاحكام كلها في الكتاب [illegible] او دلالة [illegible] العقل في الكتاب [illegible] فقد [illegible] الكتاب [illegible] حسن چلبي

قوله ولا معنى في تعميم المراد طعن على المص حيث اطلق جواز التمسك لهم به على تقدير ان يراد بالكتاب المبين القرآن وقد يجاب بان ما يسقط من حبة في ظلمات الارض ومن رطب ومن يابس اذا كان في القرآن يجمع الاحكام فيه بالطريق الاولى [illegible] الاحكام [illegible] انتهى وفيه بيان [illegible] اخذ [illegible] بان المراد من الكتاب علم القراءة المشهورة [illegible] اللوح المحفوظ [illegible] الاحتمال ان يراد به القرآن [illegible] بناء على الظهور [illegible] القراءة المشهورة [illegible] الاستدلال [illegible] الرد على المستدل حيث اشار [illegible] القرآن [illegible] الدليل [illegible] الفرض ايضا وان كان الموقوف محالا حسن چلبي

فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل
وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة
كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي **قوله** بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل
بالراي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه بالحس ولا
بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ
والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس
اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما شهد به الاستعمال
ونقل ائمة اللغة قد يستعمل القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبروا
بالدار فهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر من الذرة
بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما تشوبه بالتعليل
الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم
بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان
القائل صرح بالشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ
هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان
كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشتبه على
الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف
اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما
تعارض فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب
مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الافعال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل
لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو
عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق
كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لامتنع
التمسك بشيء من النصوص **قوله** ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة و
التقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفاء هذه الصفة لكنه لما لم يقل بمفهوم
ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزم المصير
الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة

كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب انه مأمور
واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن
بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا
بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوه **قوله** وايضا حديث معاذ
مشهور ثبت به الاصول فان قلت قد يكون الاجتهاد بغير القياس كالاستنباط
من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية والقياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة
على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا
البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الآية فيبقى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع
لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما
كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
قوله وقد روينا في باب السنة احاديث تدل على انه عم كان يقول في بعض
الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار الآحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر
وعلى انه عم كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يقال وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض
الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة
وقد يجاب بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة
الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ذلك ان يكون دليلا
لحجية القياس **قوله** وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين
احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت
تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة
وانهم نقلوه بالتعيين ثانيهما ان عملهم ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع
من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن
عمر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط
القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها
لا لغيرها **قوله** لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا
نقطع ببقاء كثير من الاحكام كوجود مكة شرفها الله تعالى وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من
زيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والا

والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود دو باطلة الحكم بالبراءة الاصلية شايع
فيما بين العلماء بحيث لا يصح الانكار عليه كما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله**
فصل في شرايط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه
بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما
اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون
غيره وفي عبارة الفقهاء اختص النبي عم بكذا وكذا في الكشاف في اياك نعبد معناه
نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم
ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه لما شاع دار في الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال
الشايع على القلب فلا غير المعنى عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به
كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عم من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد
للنبي عم في انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذ
وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة وباعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة
للرسول عم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا به عن سنن
القياس لانه ما لا يعدل وهو لازم ولا يعقل ان يحمل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه
ينافي ركن الصوم فان قيل كيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت
ذلك بالقياس بل بدلالة النص لعلم بان بقاء الصوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه جان
لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس
عدم تقوم المعدوم اذ القيمة مبنى عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة
بقوله تع وآتوهن اجورهن وقوله تع حكاية على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف
عرقه وجعل فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بالحكم وهو يناسب ما ضم الى التحقيق ان الشرط الثاني مغن
عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان
احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول الشهادة خزيمة وحده او لا
يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات
وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر
او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المتعدي فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون
حكم الاصل منسوخا اذ التعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان
حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة صنايع

صنايع وان لم نجد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة اعتبرها الشارع في الحكم مثلا اذا
قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اذا اريد قياس شي آخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة ولئن
لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا تغيير في الفرع لحكم الاصل من
الاطلاقه والتقييد وغير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار
ضرورته تطبقا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما
ذكر معدى الى الفرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور لفظا للفصل بالاجنبي واما معنى
فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور
لان معناه حينئذ يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول
الثلثة **قوله** فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى
يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع
لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير النقيع من المسكرات احتج المخالف
بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية و
هو مع هنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان المعتمد في حجية
القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار على ما حققه المصنف في دلالة النص وجوابه انا لا نم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق
بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود
العلاقة على ما ذهب اليه الاثر في استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما
على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس
في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بتغير الخمر من المسكرات
وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجواز القياس في اللغة وليس كذلك وههنا
بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو
بط لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية
على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست بالفتة شرعية لا يتوقف
على كون الاصل حكما شرعيا وهو ظ واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع
عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا البحث ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس
الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان

المطر اثبات حكم شرعي للمساوات في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب
مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار وكما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام
وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال
وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فانه لم يكن المنفي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي
الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس
وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المنفي في الاصل
وذلك لا يكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بيانه في ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله**
لكن لا يحمل اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار
وغيره بطريق عموم المجاز وهي في الاصل مقيدة بعموم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة
منتهي بالتساوي بالكيل فان قيل فقد ثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة
مع انها لا ينتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن
لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن **قوله**
والتساوي بالعد غير معتبر شرعا فان قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف
في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره اي عذر الخاطئ دون عذر الناسي لامكان الاحتراز
عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان **قوله**
لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي
صحته والكتب لانه قصد الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ
وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله**
وان كان مخالفا له بطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب
الكفارة فانه يخالف لما روي انه عم قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها
اليمين الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء
كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص
وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان
المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى اطعام عشرة
مساكين وقوله تعالى او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا
القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى

في الفرع

في الفرع او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء
مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان
وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه
وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط الرابع بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم لما كان
وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا
الى التنبيه على ان تغيير النص بالراي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلق
على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المتغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في
الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث المراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم و
وزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع
الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل
على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والزاما ولا عبرة بالقياس
المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غيرها دحة في صحة القياس
عند الشافعي وثانيهما ان محل السلم يجب ان يكون مملوكا معدوم التسليم والمسلم فيه ليس كذلك
لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل
مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها في حكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل
المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا
الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعديته الحكم
من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه الاصل
فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا له ويكون وراء الجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون
الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على
عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب
في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين
الحاجة الضرورية **قوله** واما ان لا يغير وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب
في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال
على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة
النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها
الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء

وانما تصرف اليهم ابقاء لحقوقهم والجار العدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تع بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة فيا ذكر الله تع لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الابتداء من جنس النصاب اسهل وبده اليه اوصل ولكونه معيارا للمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل اللغة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تنزل القرابين بالاحراق وابقاء محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية المحل للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علله بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او لكونه دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وبجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان هيهنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في ذلك الحكم تغيير لما يعتبر النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه لقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال او بالظرف هو خبر صار وبا خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المص صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر كلام فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اورده وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الوجب وهي التقوم وان المستدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر ما له القيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد

بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك مع ما فيه من الاشعار بان الاستدلال انما يجوز بالقيمة في دفع حاجته حتى لو اسكن الفقير داره بنية الزكوة لم يجزه ما لحاصل ان الصدقة تقع لله تع ابتداء و للفقير بقاء فلا بد من ثبوتها معا لله تع اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير بقاء في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب مصلح لا بحاجة حق الفقراء فضلا عن حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير النص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لان الزكوة خالص حق الله تع ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما حمل ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف فالصرف الى البعض لا يغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المص لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا فتح العبارة تامل وايضا المطلوب هيهنا جواز الصرف الى البعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلزم الخصم بطلان الجمعية ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدخل له الا ما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد بها اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الخصم فمعنى لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت

اذا كان اللام للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا ظاهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة وحرقه وكون الماء الة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايعمل عمله في ذلك وكونه مزيلا ينقض اجزاء طهارة المحل وعدم تنجس الالة بالملاقات والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشترك جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ الوضوء طاهر لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالى بخبثه ولا يتحرج به بخلاف ساير المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالعرف بعد تحقيق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم الحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقات قلنا لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج **قوله** وهو لا يتنجس كلما اتصل اليه لنفي الشمول لا الشمول النفي **قوله** لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لنفوط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وهو خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف ساير المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته شرعا وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب علته المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو الحكم

حكم الاصل والموقوف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هي مثلا ان يشتركان في المائية ولوازمها قلنا لا ينافي ذلك كون احدهما اخص من الاخر يعارض **قوله** يعني الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب حادث على ما زعمتم اثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء اخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالخطاب القديم الحكم به ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل من يجعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما يحكم عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة للحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرايطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان ايجابه لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبا للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان بعثة النبي عم بابتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل ظهور المعجزة على يد النبي عم بتصديق الخلق وتنكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع ضررا ويفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في العادة والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك وقال الامام القاضي ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد

العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على
ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا
او يدفع ضررا ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلهذا اول
المص وقد ذكروا ان المناسب ما حقيقي واما اقناعي فما قاله على التفسير لما انه لا يستقيم على
تفسير المص بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم عليه وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا
من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب
وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس
على ما يشير اليه قوله تع ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر بما ذكره الامام ابو زيد بهذا
المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول
ما هو المقصود منه تلقته بالقبول وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر الا لمناظر اذ ربما
يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج
بقبول الغير عليه اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول والذاكر ضابط الجمع
قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل
عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم
اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل مميز من بين الا
الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام
هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل مميز
الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا
النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص
التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل
يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته
والاصل الشرعية ليثبت من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى الحكم
العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل
اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع
الاوصاف لاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض فهو ايضا
باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد

فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل هنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف على الابدال
قلنا اما ان يراد بكل وصف على الابدال
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف او يراد كل وصف صالح
للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها
قاصر على ما سيجيء فلهذا لم يتعرض هو هنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من
غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين
التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث
انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس
وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف
الصحابة رضي الله عنهم في الفرع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع
او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل
وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول
ووجه الرابع ظاهر وللقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب
التعدية ولا يبدل التقسيم ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي
ويكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في المتعدي
النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل
المذكور في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب
التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب
التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين
احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجد
وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث
لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ومتى شرط الشافعي التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم
على تعديه وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية
بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى
الى ساير الموزونات لان ربوا الفضل هو مبني تعديه وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا
من ربوا النسيئة وهو مبني تعديه وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد

الوجه من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان ما تثبت العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف وكونهما منجبرا ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسما ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من السبيلين حدثا لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وبيان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الحكم ولا نسبة هنا يثبت بها سوى الحكم ولهذا تعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن عقل او لم يعقل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقبل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل لا مع تعدية العلة المنصوصة كان ذلك اذ ثبا ببيان لمية الاحكام لا لاجل القياس فينبغي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم الشرعي يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم الحصار ما في اثبات الحكم لجواز ان يشرعه الادلة وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في صحة التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم

على النسيئة لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تقرير تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عم انما الربوا في النسيئة وان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى النص والاجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامه ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوجه ورود الاشكال الذي اورده المص من لزوم الدور او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا شرطنا في العلة التأثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه وكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او جنسه وعلى تقدير علته لنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور **قوله** بل انا قالوا انما قال ذلك لما توجه من ورود الاشكال ولان اثبات التعيين في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفيه الفرض والتقدير **قوله** الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضاء المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ما يأتي في فصل الاستحسان ولان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكان العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينتقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع فيتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع ثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل صفة الشارع متعلقة به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة

فيفيد الظن بالحكم والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان والبقاء منقول من
بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنقل ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة
الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب
على راي عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل
لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المص واما عند عدم رجحان ذلك او عند
تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل تقرير
السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة هو الوصف لم تكن تعديتها موقوفة
على صحته لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت
العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير
مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا يكون الا
متعدية لان كونها متعدية يثبت اولا ثم يكون علة قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط
التاثير فيه نظر لان انتفاء الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم
الدال على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار
الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع قوله ويكون ما نحن فيه علة
وصف اخر قيل عليه لا نزاع في العقل بجواز ان يثبت بالنص او غيره لحكم علتان قاصرة واخرى
متعدية وتعدي الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة قوله وان اراد الحنفية به عن ارادة
انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا تم وجود هذا
الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك قوله او ثبت عطف على اختلف
اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كما
كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان من يستحق استيفاء
القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا قوله
اذا لبعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فانه
تلف هذا البعض في قبل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع
وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل
بعلة هي وصف يقع به الفرق فالعبارة في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي بالمصاحبة
وح لا اشكال قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة لحكم خبري غير ضروري

فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك فاسدة وصحيحها فلا بد من التعرض لهما ولما
يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو
ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيها بالعلية
مثل لعلة كذا ولاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او
بكذا او ان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان
المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف
مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم مثل والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متأخر
في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان
الفاء للتعقيب ودلالته على العلية بعد لالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي
مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور و
اما الايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا
للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له
ليحصل له غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق
الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية انها سالت النبي عم
عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث
والايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان قوله عم فانه يحشر ملبيا من
قبيل الصريح على ما ذكره المص دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء
مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في
مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى الابهام وقد يجمع
للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال
عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد
في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء وبعضهم رعى بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء
باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف
اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله اعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه

كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يجوز احتمال ان يكون العلة شيئا آخر فادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي تدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس ام لم يمكن

قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع ولهذا كان ضد الجب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها ولمص في تحقيق هذا المقام تعليق او رد فيه غاية ما ادى اليه نظره ونحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا وقبلا عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف لانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونه مايعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن واخص المناسب ملائما وغير ملائم فخلط

المص كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق والملائمة شرط زايد عليه وذلك لان ابدان تفسر بما يناير او يكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في البهائم والجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا الى ان يبلغ الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الحاصل هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا لكون علته منصوصا او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص من ان المراد بالملائم كما يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل ترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف

[illegible]

يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا انه ثبت
معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاستدلال و
بالجملة لا يوجد في كلام القوم ما يوافق التفسير الذي ظنه المحشي **قوله** والملائم كالصغر في ثبوت
ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح
وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المحشي بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق
الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء
عن النجاسة بالماء والى تطهير الرحم عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع يتعذر
الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير الرحم فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن
التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور رحمه
قوله وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل
بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان تقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة مانعا عن
ابطال الغير بان يرد نص او اجماع او ابراد بخلاف الحكم من الوصف في صورة وعن المعارضة بان يرد
وصف يوجب خلاف ذلك او وجه ذلك الوصف من غير نوع من التغير الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في
ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وانه لا يكفي في
ذلك واما الوقوف على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمحشي شهادة
الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد
كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يتوقف عليها مجرد الاخالة
تسمى بمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة
في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب
ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره
بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت
فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه
فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في
جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او
علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله بشرط
الغزالي في قبوله شروطا ثلثة انه يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة

[illegible]

[illegible]

ببعض مثل قتل الجماعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه يلبسه
والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كتعيين الصغر المعتبر في جنس الولاية
اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب
كما يعارض بنقيض مقصود القاتل في الحكم بالارث زوجته فيما تستا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده و
هو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة في ترتب الحكم عليه لتحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام
لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة
على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع
له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد
ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال و
هذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية من حفظ
... حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهو مفسدة ودفعها مصلحة فاذا اطلقنا المعنى المخيل
او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد
بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة
الضرورية فلا يبعد في ان يؤدي اليها راي المجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة الترس
فانا نعلم قطعا بادلة خارجة ان تقليل القتل بغير حق مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب
غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخص
هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي و
ان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول
الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولانه
كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن
الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال ابن الحاجب
انقسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل
قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص
معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا
يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** لكن وجد اعتبار
الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد عليه المحشي الاعتراض السابق وهو ان هذا
اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير

[illegible]

في محل العذر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك **قوله** والتأثير عندنا انما قال عندنا
لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين
ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وحصر ابو زيد الدبوسي
القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس
ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير
عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به
منكر القياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث
ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر
تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم الجنسية
مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل
والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية ما لخص اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب
لتميز عن الملايم على ما سبق واورد بدل العين النوع كيلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع
خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان لخصوصية مدخلا في العلية
فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم المطلوب
بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق
الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف واضافة
النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف والحكم المطلوب
فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب
احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة
الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب
كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا العجز الناشي
عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه بالتخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج و
الضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي عن الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز
الشامل لما ينشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل
في جميع الاوصاف والاحكام والاخص الانواع والاجناس باقسامها فتعتبر

في

في المناسبات المحققة فضلا عن الاعتبارات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص
او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط
ما يحتاج الى النية وعلية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف
لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة
عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما
امثلة المتن ففي بعضها نظر لا سيما في ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان
المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس
بملايم فضلا عن المؤثر **قوله** وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة
من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذلك
في جانب الحكم ومع ذلك يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي
اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي
فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او
في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من
الثلثة الباقية يصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة فيسقط ستة بموجب
التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار
الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في
النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع
في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه
لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع فيستلزم
التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم الثنائي قلت المراد الاعتبار
قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا وعلى حدة فالمركب
من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر
في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان
السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا
في وجوب الزجر واما المركب من الثلثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند
خوف فوت صلوة العيد فان جنسه وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر

في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد المتطهرين مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسة وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعمال لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم حيث انه يتيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا الماء المحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال المحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في جنس النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهي عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم حيث انه يتيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة لجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في جنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنسه وهو ما لا يمكن النجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كابار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ومن حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح لحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه يزول لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال لحاجة الى بقاء النفس والمركب مما اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في البدن فانه التطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز الحاصل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المص **قوله** ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبارات الشرع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب

قوله بل قد يجتمعان وقد يفترقان اورد عليه كون النسبة بين شهادة الاصل واخبار الاربعة عموما من وجه ان الجنس لا يوجد الا في ضمن نوع بل في ضمن فرد فان كان النوع الذي كان الاصل فرد منه فقد حصل شهادة الاصل وان كان نوعا آخر [illegible]

المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض ذكر في بعض اصول الفقه ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملايم هو الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم لا تخلوا اي الحكم بعد التعليل لا يخلوا من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف ونوعه وانما قلنا المراد انه لا يخفى ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي عبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي عبر نوعه في جنس الحكم او جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة قال الشافعي التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيانا لعلة شرعية الحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فتعيين هذا لا يكون لخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستندا لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر لوضوحه يمكن حمل قوله ثم لا تخلوا من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل يسمى التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير ومع ذلك يسمى الوصف عند عدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايما فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة والغريب لا يكون ملايما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما عرفت في تفسير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد والغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان

قوله وجوب الاعتزال اي عن النساء والغلمان حسن چلبي

قوله كافطار المريض فانه اي المرض مؤثر في تخفيف العبادة مطلقا صوما كان او صلوة او غيرها حسن چلبي

قوله ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء [illegible]

البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في تصرفات الشرع وهو مردود دائما لكن
مطلقا خلافا لاصحاب الطرد وثبت ان المعتبر اتحادها كلاما للاثبات شهادة الاصل بدون التأثير
بانها قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون
الاخرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدون التأثير المطلق
المعتبر في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لان الخفي بدون كل واحد من الاربعة لا
لا يستلزم جواز الخفي بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخرين
وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير قوله وانما اعتبرنا التأثير في العلة لوجوب
العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان
الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بانه كون
القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع والملزوم ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسر به التأثير
ثم ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجه من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير
المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا دليل لان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة
وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان كثيرا من الاقيسة المنقولة قد
اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع من وجوه ثم الظاهر
ان مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد ومعنى كان يكون الوصف مناسبا صالحا لاضافة
الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص اولا ومن ثم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في
كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التأثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عم انها من الطوافين جنس
الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة
كما في اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين
لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وكذا لانفجار
الدم في قوله عم انها دم عرق انفجر وصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في
وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف
اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه
حيضا فلان الحيض دم تنفيه عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله تعالى في ارحامهن وانفجار
دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا للحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء وا

واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه وردة فيكون له تأثير في التخفيف بان الحكم مع وجوده
بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة
لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عم ارأيت لو
تمضمضت بماء ثم مججته الكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم وكان
ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج
وليست في معنى الجماع لا صورة ولا معنى لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة
المذكورة ليست التأثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اي وغير المذكورات
من اقيسة النبي عم واقيسة الصحابة رضي كما قال النبي عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان
الصدقة مطهرة لاوزار الاثام ولوث ومحل بمنزلة الماء المستعمل وكما ان الامتناع من
شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام
واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على
مؤثر هو القرابة من الجانبين والاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض انما مثل الجد مع الاخوة
كمثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين
والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين وهذا يقتضي
رجحان الاخ على الجد لان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسه
وكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رض مثل الجد مع الاخوة كمثل نهر يتشعب منه واد
فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة
النهر وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى
هذا الاصل وهو اعتبار التأثير جزئيا في اثبات المسائل المختلف فيها تعلقنا بالعلل المؤثرة
فان المسح اثر في التخفيف فانه يسر في الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب
المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث
سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فناسب التكرار
لحصول اليقين او الظن القريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع
الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون
البكارة وكذا التعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان محل

البينة في العبادات انما هو للتميز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة بحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الوصفية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف فيصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليها ولان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر بما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك ليثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص

على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطئ المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس **قوله** وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي بترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه بزوال الشدة والاسم ما دام الاسم باقيا كما في المخلل ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص **قوله** لكن جعل هذا الحكم حكم النص بمجاز جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص نافيا عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون لوجود موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا اثباتا ولا اصلا مثلا اذا لم تقم الى الصلوة بل قعد لم يثبت وله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية والنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او تلازم فتعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي

بالعادة فاصنبه لحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك تلم الغضب وتكرر ذلك مرة اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعون في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو مما ذكرتم من المثال ثم اذ لولا انتفاء ظهور غيره ذلك تا بانه بحث عنه فلم يوجد والا لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فالاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء يكون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد من بيان عليها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل في تصرف الشرع **قوله** ولا اشتراطها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلزوم للعلية كذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة القاطعة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فساد ولا اعتبار الى له الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة للنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع ممنوع لا نم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فلا نم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب يجب في حال لا يجب

بينها

بينها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب الوضوء بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام وفي كل ركعة بل لا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبيه عن النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص وهو من قبيل الكناية او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا السبب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكس اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح فيه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايجاز في الغسل لانه ليس لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان تناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو لم يكف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح حال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نم ان حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية

حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي فعندنا لا يجوز التعليل الا للتعدية الحكم من المحل المنصوص
الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحداً وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة
الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل
الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني
اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم
بصفته الى محل آخر بما ثمه والتعليل في التعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او
صفة لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفة بحيث لا يثبت
الحكم بدونه لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او وصفه ابتداءً
لانه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح
للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او
اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فحاصله ان التعليل لاثبات العلة او
الشرط او الحكم ابتداءً باطل اتفاقاً ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق
التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في
التعليل لاثبات السببية والشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه
اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سبباً او شرطاً لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء
آخر علة او شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل
اللواطة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطاً لصحة الصلوة
قياساً على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه واختاره
فخر الاسلام ومن تبعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكمين
والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لهما اصل في الشرع ويمتنع
ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم
دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد في
ذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا
لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فهو لا يتصور في الجميع وان اراد ان القياس
ليس بمثبت فمسلم في الجميع سواء في انه لا يثبت به شيء بالقياس بل يعرف به السبب
والشرط كما يعرف به الحكم والاحتجاج الى تفصيل مذكور في اصول الشافعية وتقصد وهذا
الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس بانفراده يحرم ورود

ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب
الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد فاجاب بانا لم نثبت ذلك
بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص
ثم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب والمسئلة وجوب
القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس
لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام
انه يجوز اثبات السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل
للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على
اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك لمن هو من اصول ابن الحاجب وذلك
انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت
سببية القتل بالمثقل قياساً على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان
سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام
مثالاً لا اشكالاً فقال انا نعين القسم الاول اي بيان اثبات الموجب مثل قولهم في الجنس بانفراده
انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا نجد اصلاً نقيس
عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاءً وذلك انه ثبت بالنص
والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا
مما يستوي شبهته بحقيقته لما روي انه عم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة
كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار شبهة الفضل في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة
الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلاً من جهة الوصف لكنه ثبت
بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل
من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفواً لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي
القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطاً
فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة
الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح للتعليل
ذلك الحكم به بان يكون مؤثراً او ملائماً فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة
لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس بل ان العلة بالحقيقة هو
ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة

يتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملايمته وهذا هو المختلف من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بحجة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملايم قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عم ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شيء من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذا النقض بان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و

وبعدما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس سبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا تمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع قوله وذكر والقسمين الصحة بغارب الاثر والضعف بغارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى مقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح قوله فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس لان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكوة لان الحرمة فيما يصلح غذاء اذا لم تكن للضرر او الاستخباث والاحترام آية النجاسة الا لما اجتمع فيه الا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والنجاسة مشتبه وههنا مانت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجيس في الفرع اعني المخالطة وفي مقابلته استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سورها طاهرا كسور الآدمي ومأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به واجليا وعكسه خفيا اشتبه على المحرر جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكر لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والاكتفاء في اقامته مقامه فعلا

تلك المناسبة وهذا امر خفي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى
به كالسجدة الصلوتية لا يتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه
فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وجهه نظرا ولا يخفى ان عدم تأدي
المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تأديه قياسا على جواز اقامة اسم
الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة
الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس
جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب
قربة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين
وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا
حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب
الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة
وموجبي التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه اي الركوع تحية اقوى بخلاف
الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وهو عدم تأديه
المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة
لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها
مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس
والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول
فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع
يترجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية ينبغي عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس
ففي الاول والثالث متعين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية
الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف
اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن
او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس ففي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق
الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة
من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر

والباطن يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا
بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس الاول
من الاستحسان يترجح عليهما لصحته ظاهرا او باطنا والثاني يترد مطلقا لفساده ظاهرا او باطنا
بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض
الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني
بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع
تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي اتفاق القياس
والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع
وعكسه ايضا وهو اتفاق القياس والاستحسان في فساد الظاهر وصحة الباطن وحكم برجحان
الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر
امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع
الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا وقد علم من الاستدلال في سوق
الكلام بالاخرة ان قوله اذ لما كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك
الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح
الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن والظاهر فقط لاستحسان كذلك **قوله** بالمعنى
المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا وبلا مانع يوجد ذلك الحكم **قوله**
وما ذكروا هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء بتقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم
او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف
الفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق
ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا
فهنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول تعدى الى صورة اخرى
لان من شأن القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس
مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر
وحده لان البائع لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات
الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل
قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع باقرار المشتري من الثمن

كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في ساير التصرفات فانه
اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البيع والمشتري اذا اختلفا
في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد
والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في
مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة
تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض
فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر
شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عم
اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد
المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت
قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف
يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين
على المنكر في ساير التصرفات الآن صورة التحالف ووجوب اليمين من الجانبين لما كانت
حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه ولا يوجد في الاصل الذي هو
ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة
قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض فان القياس ثابت في صورة
الاستحسان وفي ساير الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيره لعدم
المانع فيكون باطلا لا حسانا من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان
انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع
الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى
الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس
خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي
الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها
والمذكور هنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة
والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض يتوجه على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه
اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني

قوله فلا يتعدى الى الوارث سواء اختلف وارث البايع مع المشتري او وارث المشتري مع البايع او وارثاهما وفيه خلاف محمد لان القول قول المشتري او وارثه ... الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وهلاكها ولهما ان العقد لا يختلف باختلاف الثمن ولذا يملك الوكيل بالبيع بالف البيع بالفين فلم يكن الاختلاف في الثمن اختلافا في العقد حسن چلبي

قوله ولا الى حال هلاك السلعة سواء هلكت بدلا او لم تخلفه حسن چلبي

قوله فهو ايضا يفيد التقييد فيه بحث اذ المطلق لا يحمل على المقيد الا عند تعذر التوفيق واما ثانيا فلان انتفاء الرد بقيام السلعة بعينها ممنوع ومع جواز قيام القيمة مقامها ... الجواب في الصواب ان يقال ان الحكم مختلف كان او متعدد ورد في المتبايعين والوارثان ليسا بمتبايعين والحق بهما انما يكون بطريق التعدية وهي انما تكون في معقول المعنى ولم يوجد فيما نحن فيه واعترض بجواز الالحاق بالدلالة واجيب بانها تقتضي المساواة في المناط وهي ممنوعة حسن چلبي

الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود الوصف المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث
الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول
الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذلك الحكم وكما ان
ظهور الحكم فيه تأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فمنوقض بالقليل يعني
لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا
وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر
ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف
السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت
العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة
معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى
ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن
فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح وتقييد في الاستنجاء
لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث
توكيد لذلك ومعنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون
حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر
ورفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث
الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج
الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل
المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن
ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع
اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وما في شرحه
ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم
المدعى وجوب الضمان والعلة هي الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل
الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا حرمة له لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم
وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حاصل الاتلاف
لا ايجاب وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع
بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل

قوله فان الخروج هو الانتقال ولذلك يستدل بالظهور على الخروج من السبيلين لان موضع الظهور في السبيلين ليس بمحل النجاسة فالظهور يعلم انه انتقل من محله فيتحقق الخروج لو قوع وجوده واما في غير السبيلين فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لان تحت جلده رطوبة اذا قشرت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة من مكانها فلا يستدل بالظهور على الخروج فيه فلا ينتقض الطهارة ما لم يوجد السيلان الذي هو تحقق الخروج ولذلك يجب غسل ذلك بالاجماع وان جاوز ... ولو ... وفيه بحث ذكره المعترض في شرح الوقاية ... حسن چلبي

قوله بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي ان المراد بالوصف المسح وبالمعنى اللغوي الاصابة وبالمعنى الآخر المدلول عليه بواسطة المعنى اللغوي كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى وبالحكم الذي هو مؤثر فيه المعنى الاول المدلول عليه بالواسطة عدم كون التثليث سنة حسن چلبي

قوله وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة لكن ان يجاب عنه وان ذكر المعلل ايضا بان العلة هي الوصف مع عدم المانع فلا يكون من قبيل تخصيص العلة وهو جواب عن تخلف الحكم عن العلة لان عدم تخلف الحكم عن العلة قد يكون لعدم العلة ايضا حسن چلبي

بباحة فتل لابقاء روح المنقول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بحال البغي
حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة
تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع
انتفاء الحكم في صورة النقض اي لانم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال
الباغي بل عدم عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة
بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع وجود احدهما مع انتفاء الآخر بسبب
من الاسباب واعترض المص بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون
تخلفه في مال الباغي مع المنافات نقضاً وذلك لانه لا يلايم عدم المنافات و
عدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل
الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في
السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفواً وسقط حكم الحدث
في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون
حدثاً ويصير عند الاستمرار عفواً كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك
لان المناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يجتمع دفعه الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم ذهب
بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا
يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنياً فيصح الاعتراض بالنقض و
ح انما يندفع باحد الطرق المذكورة فيقدم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من
ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع
لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم
باعتبار تعددها المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصراً على المحال الاخر
واما قولا بان عدم المانع جزء العلة او شرطها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنياً على
انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول
بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة
فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستنداً الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع
وهذا نزاع قبيل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية
فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة و
الجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وتقريره ان نسبة العام الى افراده

افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض بالمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع من ثبوت الحكم
في البعض الباقي الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم
فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل
ان يكون لخلف وفي العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان
احد المحتملين ويظهر بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحتراق بالنار عن الخشب الملطخ
بالطلق المحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي خمسة لكنهم لما ذكروا
اختلفوا في تعداد الموانع اورد وا فيها المانع من انعقاد العلة وتمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر
في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم
الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقاداً وتماماً والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور
في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا
فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسماً خامساً نظراً الى الحكم ابتداء وتماماً ودواماً
ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة الحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان
وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعاً من
لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل وهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته
بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي لاندماله مانع
مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وامتداد الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنع تحقق عدم المقاومة
الا انه اذا دام صار يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازماً بافضائه الى القتل
فاذا صار طبعاً وقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعاً لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل
مبني على الشافعي والافالرمي علة للمضي والمضي علة للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة
لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول
بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع
اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب
اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه
بانا لانم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات
مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد
وينصف الالفاظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ
ليس في شيء منها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني انه اثبات الحكم بطريق

الاستحسان بترك القياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع
مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف ليس بعلة عند وجود المعارض الا
الاقوى لما سبق من شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس
مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس لا يلزم
من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب التعدية الى كل صورة توجد فيها العلة من غير
تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما
كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان
هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من
غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم
التقييد ان المراد بالعلة ما يجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط
للعلة اوشطر لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا
نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا والا لزم الاجماع على وجوب
التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا
على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قوله** ثم عدمها اي
عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علية مشروطة بعدم ذلك الوصف
فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للتمليك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق
مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق
فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على
البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء
جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء وعند وجود الجرح لا يكون
علة كما في المستحاضة **قوله** ومنه اي ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم
مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهية التكرار
كالمسح على الخف وهذا انما يستقيم بعد ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار
الوصف في الشيء ونقيضه **قوله** ومنه عدم العلة اي ومن دفع العلل المؤثرة عدم لا
الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت
الحكم بعلل شتى كالملك بالمبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فانه نوع الحرارة
يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص

قوله احدهما ان القياس فقيل شرط القياس ان لا يكون في الفرع نص لا ان لا يعارضه دليل اقوى منه غاية الامر انه اذا عارضه ما هو اقوى منه يرجح على القياس لانه لا يلزم ان لا يكون ثمة قياس ولا تكون العلة علة حتى لا يجوز ان يقال تخلف الحكم عن العلة التي يحصل القياس الحكم في الاصل بها بل الحق في التوجيه ان الاستحسان المتروك به القياس وهو باق ان يترك ذلك بحجة من زعم القياس انه علة ليس بعلة فترك به من قبيل عدم الحكم لعدم العلة لا من قبيل التخصيص حسن چلبي حسن چلبي

قوله وههنا نظر اجيب عنه بان هذا مبني على العقلية من ان المانع كالعلة القوية بعد العلة الضعيفة و بعد وجوبها واجيب ايضا بان معنى علية الشيء ان يثبت الشيء الثاني بسبب ثبوت الشيء الاول ومعنى العلية يعني يبنى عن الاستلزام فغلبة الظن بعليته اي بمعنى غلبة الظن باستلزامه فاذا لم يستلزم علم ان ظنه فاسد وليس ظنه علة علة حسن چلبي الحسن چلبي

قوله كالاستنجاء هذا على مذهب الشافعي فانه لا بد فيه من التثليث عنده واما عندنا فليس فيه عدد مسنون حسن چلبي حسن چلبي

قوله في كراهية التكرار لان المسح مبني على التخفيف وفي التكرار تغليظ فلا يليق به حسن چلبي حسن چلبي

قوله كالمسح على الخف اجيب عنه بانه كره التكرار في الخف لانه يوهن الخف للتلف واقتضاء المسح تكرارا في حسن چلبي حسن چلبي

قوله وهذا الخلاف المعارضة هذا يشعر بان المعارضة في حكم الاصل بعد تمام الدليل صحيح والمفهوم من اصول فخر الاسلام انها مفارقة وهي غير مقبول عنده ثم قال صاحب الكشف والمعارضة في الاصل المفارقة التي ذكرنا هاهنا عند جمهور الاصوليين وهو مختار الشيخ لانه المتمسك بمعنا واحد او يحكم الحكم بعينه العلة وعند بعضهم من اصحاب الشافعي في هذه المعارضة بالفرق ان يقول لا يحكم ما ذكر ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل بالحجة ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع اي مفارقة واثبات الفرق بل لقصد المعارضة بيان عدم تمام الدليل نحله وتاكد ويلكم انها كان يتمسك على الحكم بما ذكر من مستقلا بالعلية وليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي قوله في التعليل فهي ليست بمعارضة ولهذا قبلوا هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لان حاصل المعارضة الى المناقضة حسن چلبي حسن چلبي

بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغني عنه من حيث ان الآخر
علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان
المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدث بكل واحد من
هذه الاسباب **قوله** ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية
لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء
آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب
منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف
موقف الدعوى وهذا الخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى
سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث
والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك
الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه
لا يكون بمجرد الفرق بل ببيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف
المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم يجب اي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ
لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث
مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف
لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ ايجاب خلفية المال
عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له **قوله** ومنه الممانعة وهي منع مقدمة
الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس
مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط
التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف
العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نم ان ما ذكرت
من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نم وجوده في الاصل
او الفرع او لا نم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول
الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف
اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك
بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال

قوله حصل حدث بكل واحد من هذه الاسباب يقال ان وجد اشياء مع القول بالحدث انما يحصل بالاول وان وجد واحد معا فلا نم ان الحدث الى من واحد بالشخص بل الحدث انما لمس بواحد بل بغير الى حصل بالاحداث واحدة بالنوع لكن يحكم بحصول وضوء واحد

حمل لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض ثبت في الاصل علة وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك صح

قوله نعم لو اثبت قال الفاضل الشريف تنقيح كلامه تاملت عبارة التوضيح انه لا حاجة الى ان يكون الفارق هو المانع بل يكفي مانع سواء كان هو الفارق ام لا حسن چلبي حسن چلبي

الكل مانع غير مانع الحدث كالماء فلهذا احتاج المص في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله
لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة
هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للتعليل بل يكون العلة غيره كما تقول عبد فلا يقتل به
الحر كالمكاتب فقيل لا نم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق
انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاحتلاف ثم اعلم ان الممانعة في نفس
الحجة هو اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها
يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول
القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار
وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز
ان يثبت بالنص والاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعها وجنسها في نوع الحكم او جنسه
ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير
ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد
الوضع فاسدا ثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب و
بيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات
الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض
عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بحجة مقدماتها يصح الشهادة وسلامتها
عن المعارض ليفيد شهادتها ويترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة
الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون
بعد شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين
لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع يكون من قبيل المنع والقلب و
العكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع
مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند
اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند
الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض
لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله فتساقطا في المعنى نفي لتمام الدليل وتفاد شهادته على
المطلوب حسب قوله بل بالمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل

ظاهر الحكم غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل
ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول
اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند
او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته
لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات
الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة
فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه
الخبط في البحث بواسطة تبدل كل من المعلل والسائل عما كان عليه وجعلا لهما عما هو طريق التوجيه
والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني و
هو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه
واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم
المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى يسمى معارضة
في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة
في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة
فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح
لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره
فكيف يجتمعان قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا
فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم
له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال
ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض
الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة
الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير وكل منهما صريحا او التزاما واما
والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة
فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل
عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف
فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتب فان قلت بعد ما ظهر
تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها

عنه لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير فيهما ولا تاثير وربما يورد على مؤثر ما يظن
انها معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافات انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة
على القطع ولا قائل بذلك وكذا الحكم فساد الوضع فخصصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير
حالا جهة له قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفيد تقريرا وتغييرا لا تفيد ملاد
تغيير الحكم قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب سمي بذلك لان
المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسه وهو ماخوذ من عكست
الشيء رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله نظير
العكس اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع
كما في الوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانه يجب
بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل
فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع
وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل
ان كل عبادة يجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض اي كل عبادة
لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة
لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة
لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب
بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان النذر عهد ان يطيع الله فيلزمه الوفاء لقوله تعالى
اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزم الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي
عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم
اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان
هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى انه
هذه معارضة تتضمن ابطال علية الوصف لكن لا دليل على عدم وجوب المضي في الفاسد
لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول
يعني القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض
حكم المعلل وهو الاستواء بالايفاء بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض
حكم المعلل الثاني ان العكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم

قوله بعد ما كان شاهدا عليه فكانه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك حسن چلبي

قوله ولم يتعين الوجه غايته ما في الباب ان الاولى في غير الوجه لا يتصور الا بالتشبيه لان الفرض في مسح الراس بكل مرة لان مع تثليث الراس بكله يوجد مسح ربعه مقابل ربعه حسن چلبي

قوله لا يجب المضي فيها اذا فسدت حتى لو افسدها في صلوة النفل ناسيا لما في رحله لم يكره ولو صلى حال الصغر وبلغ لا يجب القضاء عند الشافعي حسن چلبي

قوله غير واف بالمقصود اي ما ذكره المصنف يفيد ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع ولم يعلم منه تقريب الملازمة وبطلان اللازم على ما نقله الشارح كما لا يخفى حسن چلبي

العدم والغالب جاء بحكم معتبر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع ولم يراع هذا في القياس العكسي الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء
في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع
وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع
جميعا فلا مماثلة هذا التقرير كلام المص وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب
وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاول
فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا
من قلبت الشيء اذا جعلته معكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا
عليك من قلبت الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في
مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو
يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك
كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم
بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبارة لا يمضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر
والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة
لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب
في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل
واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل وجعل
احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كما يقال المسح ركن فيسن
تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب
ما ورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل
جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة
الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا
جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته
صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا
في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير فوق في اثبات
ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغير هما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها

قوله لبعض المخالفة اي من جملة المخالفة ان فخر الاسلام جعل العكس نوعين وجعل الشيخ على سننه الاول ورد الشيء على خلاف سننه والحق بالمعارضة التي فيها المناقضة والمص جعله نوعا واحدا وهو رد الشيء حكم اخر يلزم منه نقيض الحكم بعينه حسن چلبي

قوله ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا يسمى مثاله في التوضيح حسن چلبي

قوله معارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة لابطال دليل المعلل قلب ويقابله العكس

اي بعض القلب لان القلب نوعان احدهما يصلح لابطال المعلل والعكس نوعان احدهما يصلح للترجيح وانما يذكره المص دون الاخر لكونه في مقابلته حسن چلبي

قوله ليس من باب المعارضة لان الاول من العكس يذكر في الترجيحات العلل والنوع الثاني ليس بمعارضة حقيقة بل هو من انواع القلب فلا يكون من هذا الباب في الحقيقة حسن چلبي

قوله لما استعمل في مقابلة القلب كما قد مر من ان القلب لا يصلح الا للابطال والعكس للتصحيح حسن چلبي

قوله ولذلك لم يكن من هذا الباب اي لا شقاقه الى المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب المعارضة بالحقيقة وان كانت معارضة صورة وايراده من هذا الباب باعتبار الصورة ولهذا كانت معارضة فاسدة حسن چلبي

قوله نظرا الى ان الزيادة الاشارة الى التوجيه كلام فخر الاسلام بما يندفع به الاضطراب بايراده احد وجهي القلب تارة في المعارضة التي فيها مناقضة وتارة في المعارضة الخالصة حسن چلبي

قوله وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس مع انه يبطل التعليل ايضا فالعكس معارضة محضة حسن چلبي

ولاية نكاح كما في الهاب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل منعا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم
المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه
فبهذا الاعتبار يعبر بهذا النوع من المعارضة وجه صحته **قوله** وهذا كون الاول صاحب
فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب
حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال
رفع الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه **قوله** وهو قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت
اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو على والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز
منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي عليته اذ ادعاه المعلل علته
والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المص نعم لو ثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته
لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل
المستدل بتعليل آخر لازم منه بطلان تعليله من لزم بطلان الحكم المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل
لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى **قوله** والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا
القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما
بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا
على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا التخلص
منقض لا خلاط لانه يجوم وهذا المخلص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل
منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس
والمال بخلاف الرجم والجلد بخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد
المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة
من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة
الى التصرف في الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كما لا كله الصدقة
بخلاف النفس فانه انما يحتاج اليه بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس
لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا **قوله** فانها كانت فاخرة
لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا علل الحديد بالحديد موزون

قوله وربما يقال بعبارة الى المعارضة الخصم نابيا و فيه ايماء الى ضعفها الى قوله عم الولد للفراش وللعاهر الحجر يدل على ان الثاني حقيقة وانه كان ذا فراش صحيح وان الفراش الفاسد ليس بمنزلة الصحيح مع عينه فلا يصح به حكم الاستحقاق النسب بالصحيح ذا نسب فلا يجب الا بما هو فوقه ومثله وبعد ما حصل النسب لا يمكن اثباته لغيره بوجه ما لان النسب لا يحتمل التخصيص بخلاف قبض الام في دعوى الشريكين ولدجارية مشتركة بين والتيقن بسبب التحقق فانه يثبت منهما ضرورة اشتراكهما في السبب اذ الاب لا يترجح احدهما بل لعدم الاولوية اضيف اليهما في جميع الاحكام ولذا لو ظهر رجحان احدهما بوجه تعين منه حسن جلبي

قوله وهو قلب ايضا قال الامام الرازي في المحصول لا يلزم انقطاع المعلل بهذا القلب وان صرح بعلية علته لان له ان يقول رددت بالعلة المعرف والتعريف من الطرفين جائز كالتلازم مع الدخان وتعريف لان المناسبة والتاثير شرط صحة العلة فلا يكفي التعريف مع انه من الطرفين في مناظرة واحدة دور لوجوب الموقوف نعم اذا لم يصرح بالعلية له ان يقول عرضي الجهة لا كل حسن جلبي

قوله على ما صرح به عبارة المص يعني به قوله فيما سبق وسمي هذا ممانعة مع قوله بل يثبت به دليل آخر ان الوصف ليس بعلة فهذه معارضة في المقدمة حسن جلبي

قول المص اذا كانت العلة حكما لا وصفا مثلا اذا علل في الجص بانه مكيل جنسي فلم تجري فيه الربوا لان حرمة الربوا يجب كالحنطة لا يتم تغيير بان يقال انما كانت الحنطة مكيلا جنسيا لانه تجري فيه الربوا لان كونه مكيل جنسي كون حكمه ثمرة

موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل
هو الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل
فاذا ابدى علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كلا منهما جزء
علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كان
متعديا لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة با
باثبات علة متعدية الحجج عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف
المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في عليته وصف المعلل بل الكلام
فيما اذا اثبت علية الوصف فظهر انا نقول لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا ومع ظهور ان
يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا **قوله** وان تعدى
اي الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الفرع يختلف فيه كما اذا قيل الحص يكيل فلا يجوز بجنسه
متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة
بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد
اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف
فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا الخلاف انما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز
ان يلزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن
ثم يلزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة يتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلزم ان الطعم ايضا
علة لانه يفكر جريان الربوا في التفاح مثلا فانه ثبت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل فتأثيره
فانه ثبت علية وصف المعترض ايضا ولم يكن قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما
يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وبالجملة
انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بحجة والمعارضة والا عند الفقهاء
فلا يقبل مثل هذا المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال الوصفين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر
فكل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر
لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا بجعل كل منهما محتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما
يثبت علية ظنا لا قطعا لانا نقول لا تخلف والعلية لا اجزاء وهو انه لم يبق الظن
بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله** مصرح في الا
ان الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تاثير علتها بل يكتفى فيها بمجرد

قوله وبهذا يندفع اي بما ذكرنا من ان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل يندفع ما ذكروا في عرض المعارضة بان الكلام في المعارضة الحجج عليه واذا كان المقصود ابطال علية وصف المعلل لم يكن من المعارضة لعلة بل ما فيه منع المعارضة واجيب بانه انما يلزم ان لو كان المعارضة يبطل المعلل فيه منع المعارضة لو كان المعارضة يبطل علية وصف المعلل لا يلزم ان لو كان وصف ولو زياد في علية فحينئذ ليس كذلك بل هو يتعدى في الفرع كالثمنية حسن جلبي

قوله وفيه نظر لان عدم الحجة الجواب عنه ان مدعى اصل النظر لزوم البطلان لا عدم المنافاة ومحصله تمسك به الفقهاء نفي الملازمة بين صحة علية الاحد لوصفين وفساد علية الآخر والنظر المذكور انما يقتضي جواز فساد احدهما مع تقدير صحة الآخر لا وجوب فساده فلا يقدح فيما ذكره من التمسك فتبينا مل حسن جلبي

دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية هنا ما ليست بنوع من
ليم المناسب والملايم فيعم الطردي المؤثر والطردية وليس المقصود من ايراد القصلين اختصاص كل
من القسمين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع
ولا يخفى جواب المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المص يوهم باختصاص القول
بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل
القول بموجب العلة دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص
له بالطردية **قوله** اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع
في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع
فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه ليس كذلك
النزاع ولا ملازمه بالتصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما حمل المعترض عبارة
على ما ليس مراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء
محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا يقصد به جهة الصايم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة
امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصايم او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل
بمراده لم يكن القول بالموجب بل تعيين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم
انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة ونحوه فيوجب الضمان كما
كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان
يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع
في المطلوب لنزاعه في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة
المذكورة نقيض حكم المعلل فينصب قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة
في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد
انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل ولو صرح بالمقدمة المطوية
لتعين منهما تم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه
تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص بالقياس بل تعم الادلة فان قلت كيف تكون
هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل
لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معتقده
وهنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المرفق

قوله لا يختص بالقياس قيل عليه مبنى هذه الاعتراضات على العلة والحكم الثابت بها والادلة
منحصرة في الاركان الاربعة ولا علة متثبتة لها ولا حكم ثابت بها الا في القياس لان
الحكم في الكتاب والسنة والاجماع ثابت بها لا بالعلة حسن چلپي قوله فظهر بما ذكرنا من
ان المثلين الاولين من الوجه الاول بوجود القول بالموجب والمسئلة الثانية
من الوجه الثالث ومسئلة ضمان السرقة من الوجه الثاني وانما جعل ان المص مثل للوجه
الاول بمثالين وللثالث بمثال ولم يمثل للوجه الثاني اصلا فلو ترك احد مثالي الاول
وذكر بدله ما يصلح مثالا للثاني وهو مسئلة ضمان السرقة ليستوعب امثلة الاقسام
لكان اولى حسن چلپي

كو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة لكونها تنبيها على الاقسام الثلثة
لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين ومنه
الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر بما دون الربع والكل
المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل
على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف
الغسل فان تكميله بالاطالة لا يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس
ومن غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة
بالاطالة والاستيعاب **قوله** على ان التكرار انما يصير مسنونا بزيادة توضيح وتحقيق لكون
المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرير وليس باعتراض ثالث على هذا القياس لانه لا يناسب
المقام **قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل والفرع او منع ثبوت
الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل
التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول فهو غير قادح في الدليل فلا يكون
موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس فان من شرط
القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة
مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليست طهارة مسح الراس بل طهارة
عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا
بالاكل كحد الزنا فيقال لا نم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة
فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة
المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع
نسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال
بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة
فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تحقق
الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما
اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين
لانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي
الثاني مبني على احد التقادير **قوله** وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية
بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا وعلم تفاضل

احدهما على الآخر جاء والعقد الى الجواز فما هو قبل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه
اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة
اعني التناهي بالطلقات وهو غير متحقق في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب
على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ
الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه
يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام بنوع تفسير وتغيير ادنى تغيير كما يقال الوضوء
طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران
حكميان فالطهر والنقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق
الكلام بحيث لا يتجه ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها ممكن بوجوه
اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة
وعدل عن العبارة اللفظية حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول
بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة
وعدم كون الشيء قاطعا لشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان
الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير
بانه لا يحصل حينئذ فساد الوضع لان قبل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون
منافية للنكاح ولا بقاء بشيء مع المنافي لكن الشافعي لا يرى اثره على بطلان بقاء النكاح مع
الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الحكم قد رتب على العلة نقيض
ما تقتضيه وكذا مسئلة الجمعية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا صح بنية
مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما
في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرضية دل على ان اختلاف نية النفل
للفرض وليس من فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان
فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد
ثم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من
الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما
يذكر وصف مشعرا بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثال المذكور
من النوع الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص
كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج اليه لا اطلاق

قوله اجيب بان شرط القياس التماثل وقد يجاب بانه يكفي في التماثل مطلق الحرمة وفيه منع حسن چلپي

قوله وانت خبير بانه قد تقرر الكلام بوجه يندفع عنه الاعتراض وهو ان الشافعي تمسك ببقاء النكاح الى تمام العدة بعد الارتداد والعبارة بانه علة بقاء النكاح بعد الطلاق باي جامع وحاصله ان الكلام مع الشافعي متعلقا بالارتداد مكتنفا منافيا لحقوق العصمة التي بنيها النكاح ابتداء وبقاء فلا يكون مقارنا لها فعلم انه لا يجوز ان يكون ثابتا من نفس العلة كما في تعليل الفرقة باسلام احد الزوجين بانا وجدناها وهي الارتداد المقارن فتامل حسن چلپي

قوله وصوم غير رمضان الظاهر ان يقول الصوم بدون ان يقيد بغير رمضان لان مطلق الصوم هو الذي ينقسم الى الفرض والنفل وتمكن ان يقول المضاف محذوف اي غير صوم رمضان ولفظ غير بدل من صوم والمراد به الصوم المطلق اذ يصدق على المطلق انه غير المقيد حسن چلپي

قوله المطعوم شيء ذو خطر حاصله ان تعليل الشافعي تحريم الربوا بالطعم اعتبارا بالنكاح فاسد الوضع لان ذكر خطر والعلة ... مع الفارق لان النكاح يرد على الحرة والحرية تنبي عن الخصوص وهو ممنوع ... فالاصل فيه التحريم فثبت الحجر بعارض الحاجة الى بقاء النسل ... بعارض يكون نقضا بتبدل لما فيه من ... حسن چلپي

بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول اليه الاباحة والبذل
ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر فمن ترتيب اشتراط التقابض في تمليك المطعوم على كونه ذا
خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان
نقل عن الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف
افترقا ولما كان واضحا بينهما انه اراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط
النية صرح به الم ونوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط
فيه النية فلا بد من التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهيران حكميان اي تعبدي غير معقول المعنى
لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا ينجس
الماء بملاقاته وان فرضنا وجودها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم
بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه
من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض انا ان ادعى تطهير اي
رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول ثم كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو
وقد خلق الله للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية نوى
او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان ادعى
ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة نجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى
انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها
بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول وماكان نبهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان
الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة
قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص
وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة واشار الى الجواب بانه ان اريد ان
كل وضوء قربة فممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن من الخبث
وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة
الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير
العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق
بالقصد فلا يحصل بالاغتسال من غير قصد منه وايضا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية
فتوضؤا معناه فاغسلوا للصلوة فتكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤوا لذلك
قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف

قوله وجوب استوائهما في اشتراط النية ونحوها ان افترقا في الغسل والمسح وعدد الاعضاء ونحو ذلك حسن چلپي

تحقيقا

قوله فعل اختياري مسبوق بالقصد يمكن ان يجاب عنه بان الاكتفاء بفعل اختياري يقتضي المسبوقية بقصد نفس الفعل لا بقصد التوسل به الى شيء وفيه النزاع حسن چلپي

قوله معناه فاغسلوا له يمكن ان يقال اللام للتعليل انما يقتضي وجود المعنى له لا النية عند الغسل حتى لو كانت الصلوة علة غائية ... قبل الامر فقد كان كافيا ولئن سلم فانما يقتضي ان لا يجب لغيره حسن چلپي

عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فانه قيل ينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل ما هو الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لمانع غسله من الحرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل فما لحرج فيعتبر بحكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث واما دفع الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فانه قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس على طريق التعقيب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اي المحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو ادنى البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست معقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يغلب ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها واتهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة ومثنة لسهولة الغسل امر معقول الشأن مقبول الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على هذا الاصل فلا يكتفى بالبعض قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على

السبيلين في الحكم بكونه ناقضا بخارج نجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافات فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان نجس البدن والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس تعبدا محضا لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعها لا باعتبار انها مطهرة حكما اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة ليزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المزيلات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال التطهير من النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا لزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يتبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكر في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان

ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف تحول المحل
من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على
تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء كما وقع في
بعض النسخ وانما يعبر بالنص عن الثابت بالنص اي الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة
والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى
الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما بيان فلان
عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين
معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا
لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد
ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال
الطهارة لا بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف
جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع
الذات كما في السميع والبصير وانما لم نحمل الآية على الخبث والحدث لمكان الضرورة
والحاجة بل السراية الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك ثم غير ان يعقل معناه ولهذا لم تتصف
بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف
البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثانيا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين و
الثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فمن ذهب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني
حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين
وانما يرد عليه الاشكال الآخر وهو زوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء
الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت
في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب
الربوا فانه يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك
ان في شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء
الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين
على المص حيث ذهب الى ان تغير المحل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهير ما
بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا
لا ينافي جواز القياس لانا نقول ح لا يطلق الجواب على دليل الخصم لان المعنى في الاحتياج الى

الى البينة والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل
معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان
يكون المراد بقوله لكن تطهير ما بالماء معقول ان الحكم بتطهير المحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه
ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي في دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة
في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود بلا فائدة فان مقصود
الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين **قوله**
فصل في انتقال القائسين في وقياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو
حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال
في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا
في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس
خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا
لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس
والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول
الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم القياس
الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم
يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة
الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وادابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل
والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق
الناس وهو معقول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوز
الانتقال لاهل المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان
الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان ولم يمنع وسع
المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب
اصلا دفعا لظهور الخاتمة فهو يكون انقطاعا **قوله** واما قصة الخليل عم جواب عن تمسك الفريق
الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا
صح دليله ولكن قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس بما يشتبه على بعض السامعين
فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عم فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق
المسجون وتركه ازالة حياته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا

الجبلي عم انتقل الدليل اوضح وتجدّد لنكون نورا على نور واضاءة عن اضاءة ومع ذلك لم يجعل اثقاله
خلوا عن تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن
فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بعدمها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح
العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة
الفاسدة التي يحتج بها البعض في امارات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة
وهذا عين التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير
صالحة للتمسك من الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو حكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن
عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي
ثم وقع الشك في بقائه ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على
كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى
الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى العدم وليه والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود
وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن
بقائه امر ضروري ولهذا يراسل العقلاء اليهم وبلادهم ما كان ثابت فيهم ويرسلون الودائع
والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والا لو فات استبعدوا
دعوى الضرورة في محل الخلاف متمسكا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم
بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا عم وبقاء
شرعه عم ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث
والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول
بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لم يحصل ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم
نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتوافر جميع قوم على العمل بها الى زمن نبينا عم
وفي شريعة نبينا عم الاحاديث الدالة على انها لا تنسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته
عم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم نسخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق
في بحث النسخ ان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للنسخ
دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع
المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب
احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع
الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل

قوله كانه قال ان كنت قادرا على الاحياء الصوري
فأت بشمس الان من مغرب القمر المشرق
الرحم الذي كان المخلوق يسرع وان كنت قادرا
على الاحياء المعنوي فأت بشمس العرفان من
مغربها الذي هو الاستغراق في المعاصي وقسا
اي انبسها من مشرق المجاهدات فبهت الذي
كفر اذ لا يقدر عليها الا خالق القدر محشي

قوله وهو حجة عند الشافعي واليه مال الشيخ ابو
منصور وذكر انه يجب العمل به اذا لم يوجد فيه دليل
فوقه من الكتاب والسنة وتابعه جماعة من مشايخ
فقه واختاره صاحب الميزان وذهب كثير
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية الى انه ليس
بحجة اصلا حسن جلبي

الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو مقتضى الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب
حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للاثبات ام يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر وربما يدل على بقاء
الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث
شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق
الظن فمم ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا بما يدعي الخصم بداهته نقيضه
وايضا لا يدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان تحقق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع
يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا
دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما
الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء **قوله** والصلح على
الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة حجة على
المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي
واثبات براءة ذمة المدعى عليه **قوله** وههنا التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة
النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق بكل منهما بعلة
اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما قال ولد
المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة ان
الضمان ههنا الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة
الاستصحاب حتى يتعذر في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاوصاف الطردية
وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع
ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم
او تناف فيستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح
لما سند لاحد القياسين لا حجة برأسها **قوله باب المعارضة والترجيح** لما كانت الادلة الظنية
قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث
الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي
احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة
او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها

قوله وكذا الكلام في تعارض الاشباه وهو بقاء
الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض
الاصلين الذي يمكن الحاق الفرع بكل واحد منهما
وهو فاسد لانه بالحقيقة احتجاج بلا دليل و
منهم من يمنع كون تعارض الاشباه من الترجيح بل
هو من العمل بالاصل حسن جلبي

قوله او زيادة احدهما بوصف هو تابع في الحج
عن بحث الزيادة لا تصلح شرطا للتعارض
لانه يقتضي ان لا يتحقق بل التعارض
عدم زيادة احدهما على الآخر بوصف غير تابع

وبالنحاد والزمان من مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما
اذا كان احدهما اقوى كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضا
احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى
اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل القبض وعنده والا
فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض
وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب
التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين
لامتناع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون
الا بين الظنيين وفي قوله وان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح
على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم
اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الحكم بما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين
والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي
الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو
اقتران الدليل الظني بما يتقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو تقوى احدهما بما هو
غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ
من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت
الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت
الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا بد خلل تحت
الوزن منفردا عن المزيد عليه مقصودا في العادة قال الامام الحسيبي لا تسمى زيادة درهم
على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا
لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عم للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين
زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ومعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له
بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا بعينه بالوزن عادة للزوم الربوا في وقت الدين
اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم
على ما ذهب اليه البعض لانه اوفق بتحقيق معنى التبعية **قوله** والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل
على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون
زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية

قوله عن مثل حل وطي المنكوحة فيه تسامح لانهما حكمان وليس بدليلين حسن جلبي

قوله لا يقع بين القطعيين وكذا بين القطعي والظني لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض حسن جلبي

قوله هو اقتران الدليل اي بيان اقترانه ففيه حذف مضاف في تعريف حسن جلبي

قوله ماخوذ من معناه اللغوي فيه ان التقرير يشير الى السقوط اذ ذكره الفاضل المسمى فانه لا شك ان فضل احد المثلين على الآخر هو الرجحان والفضل عم من ان يكون بقدر يسير او كثير شرعا وعقلا البتة ووجه السقوط ظاهر وكيف لا ونحن نتحقق ان زيادة الالف مع الواحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا بل الرجحان هو الميل يقال رجح الميزان اذا مال وذلك بشيء مخصوص حسن جلبي

وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة ولا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني
عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة
الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في
العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس و
قياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا تقوية بكثرة الادلة حتى لا يترك
الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه اذا كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء واذا كان بين
اثنين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر
فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كالخبر الواحد المتاخر عن الكتاب والسنة المشهورة
فهو ليس من قبيل تعارض المتساويين بل المتقدم يرجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخالف الحكم والمحل
او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين ويجب المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
وقول الصحابي لعدم التعارض والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول و
في الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع
التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف القطعي وانه لا تعارض
بين القياس وقول الصحابي بل هما في رتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين
وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه او لا ثم الى القياس على ما ذكر
فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع
بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند
تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
تعارضا فصرنا الى قول النبي عم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له ومثال المصير الى القياس عند
تعارض السنتين ما روى نعمان بن بشير ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة
وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع
سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا
بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب
حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب
الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الاثنين
بما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على الحديثين وهذا
بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فلماذا جاز تقوى

قوله وفي الكلام اشارة الى الامور الثلثة الا الاولين فبعيد من النوع الهاوية الثالث فمقتول الى القياس وقول الصحابة حسن جلبي

قوله وعند من اوجب تقليد الصحابي واما عند من لا يوجبه فالواجب المصير الى ترجيح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس آخر فيجب العمل باحدهما بشرط التحري حسن جلبي

قوله وههنا بحث وقد يجاب عنه بان الآية والآيتين متحدة في وجوب العمل بهما وفي الاعتقاد وبعيدة فلا يحتاجان فيهما بالتعدد ثابتا رفعت به ثابتين نسا فقلت لا نتيقن العمل باحدهما ترجيح من غير مرجح فصار جميعا في حق الحكم كغير المنزل وثبت مع الآية اخرى غير الكتاب فيصار اليها وليس بهما من حيث الاعتبار بحث الآيات لانها قد تسقط في الاعتقاد بالتعارض في حق الحكم فلا يلزم ترجيح سنة وآية على الاثنين ومن ذلك علم وجه هذا عين الجواب انه انما يتاتى اذا لا اعتبار فيه الى اعتبار التاخر بما لا يجيء حسن جلبي

الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل
بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن
المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع
للاقوى غير مرجح بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب
فالمتعارضان في رتبة فيطلان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي **قوله** لانه
انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين
موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد
باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى
لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت
كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين
انما يتعارضان بحيث يحتاج الى التخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا
للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتنافيين لا يصدران من الشارع الا كذلك **قوله** كما في
سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن
عباس وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال
نعم وبما افضلت السباع وروى انس ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس
هذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس ان اوثر الطهارة قياسا
على العين في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار
واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا
ضعيف لان ادلة الاباحة لا توازي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه
كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال
انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة
والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه
كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ
وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا
هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من نوع عدول
عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ اخذ بالاحتياط والتزم
الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية

الطهورية والحاذ ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها
يشير كلام المصنف حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا
الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث
فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب
الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر
شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما في خبر
عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه
لم يجعل الماء نجسا لمكان الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني
الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيه اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى
يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا
وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه ح لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله**
وهو ما ينقل باثنين او قراءتين يعني فيه انه لو احدة تكون الآية الجر والنصب في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية تقتضي غسلها على ما هو
المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما
في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها
بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر للجوار وقول الفرزدق
هل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب
على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين
القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو عطف
شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي
والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة
قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في
قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الرجل مظنة
الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا للمسح بل لينبه على وجوب الاقتصاد
كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدار الذي
يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك
لما اشتهر من ان النبي عم واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء من ان في الغسل مسحا

دزيادة اولا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذكر في الغسل ومسح
الراس خلف عنه تخفيفا فعي بايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج
من العهدة بيقين **قوله** والمخلص بعينه قد اعتبر في التعارض من اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا ثبت وكان
المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاد الاول
اي المخلص من قبل الحكم نفعا وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها
منتفيا بالاخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يتبين مغايرة ما ثبت باحد
الدليلين لما انتفى بالاخر كما في قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي
موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من
كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون
له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص
ان يقال المؤاخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية
هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة
بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي
يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا
وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر
والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة
من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط
احد الكلامين بالاخر بخلاف القلب فانه سبب للعقد فيسمى مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما
يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الاية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى
ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني
ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد
وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تع لا سيما الحقوق الدائرة بين
العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقرير تكرار للاية السابقة ولا شك ان
الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص
في دفع التعارض ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة
في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالاية الاولى
اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض

قوله ورد بان سوق الثانية اي اجيب عنه بان المراد بالوجه الثالث ان
الاية الثانية ح تكرار للاولى في المنطوق وان تغايرت في السوق على انه
بدون ذكر الاية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرار حسن حلبي

قوله والعقد مجمل فيه بحث لان العقد في القصد
مجاز لاقتضائه اللزوم الى الربط فليس مجملا ولئن
سلم فمطلق لا عقد اليمين كذا في فصول البدائع

قوله وفيه نظر اجيب عنه بان العقد بذلك المعنى و
ان كان حقيقة في الاعيان الا انه قد عرف التحويل
حقيقة شرعية في قولك يمون له حكم في المستعمل
لارتباط فيهما على انه الم ويستدل عليه بقوله تع
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود اذ لم يتحمل ايفاء
الا باية الحكم في المستقبل في هذا المعنى فهو اذن حقيقة
شرعية ومجاز في الشرعية كما في حقيقته اللغوية ولا يعدل
الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة فلا يلزم الا بهذا
التجوز فيكون هو حاقا في معالجة كلام في حقيقة الحقيقة
حيث المجاز هناك لا يقال لما كان بد من
التعارض جاز لانا نقول في اندفع من غير ارتكاب
المجاز فلا ضرورة حسن حلبي

قوله ورد بمنع ذلك في حقوق الله تع اجيب عنه
بان المراد بالوجه الثاني ان المؤاخذة عند الاطلاق
يراد بها الاخروية لان دار الجزاء دار الاخرة و
قد اقترن الكسب بها فدل على ان المراد المؤاخذة
في الاخرة ولا دليل على كونها المؤاخذة الدنيوية
اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في وجوب الكفارات
كما في الصوم والطهارة وكذا هنا فلا يصار
اليها عند عدم الدليل ثم لا شك ان الغموس
كبيرة محضة لا يناسب الكفارة الدائرة بين
العبادة والعقوبة على ما مر في التقسيم الرابع
حسن حلبي

اصلا وهذا اقرب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها
في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة و
فسر المؤاخذة فيها بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس
بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المص حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان
دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما
هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو
تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المعقودة فوجه دفعه وستره
اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن
يؤاخذكم الله بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى
ادراج الغموس في اللغو وبما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس
فان قيل قد علم حكمها في الاية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على
الدنيوية والاخروية ليست بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد با
عتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم بنسيم من انواع المؤاخذة عقوبة
كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث
قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول
الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى
يطهرن فولا بمفهوم الغاية فانه متفرع عليه وحمل انه يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انتفى بالطهر
فيبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا فان
قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فانه موجب ما يخالف
القراءة على فتطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد
فحقيقة واما على التخفيف فمجازا باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع
فيكون حرمة القربان عند وجود الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا
تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان نفعل تجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في
صفة الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ معنى الانقطاع على راس العشرة لا يجوز تاخير
حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التأويلات
ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للفظ الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون
العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تع حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا والحنفي

قوله والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة ... لا شبهة على المذهبين
لا توجيه له ... ان في نفي ... سبق ان القول
بعموم الفعل المنفي ضعيف حسن حلبي

قوله انما يكون بالاغتسال ...

انه قد اشكل عدو لانه الظاهر وما ذكره الشارح ليس ابعد من ذلك **قوله** لان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فانه قبل الشرع حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا نعم انما يصح
ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المخصوصين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله
فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اي ان كان قد ورد او على تقدير ان
قد ورد في الزمان الماضي اي في الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال
على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النص المبيح والمحرم ليس بمتيقن في
الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما
ذكر المص ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص
الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم
عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم والحجة المعتبرة في النسخ كون الدليل شرعيا عند ورود
الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص
قوله عينا بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة
على نفس التغيير فلا يثبت بالشك **قوله** واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة
الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فانه قبل الشرع لا يوجد له محرم ولا مبيح فقد يكون واجبا او مندوبا
او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق
الوجوب والندب والكراهة فكأنه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه
اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال
قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال
وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية و
الشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية ونحو بعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي و
محل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها
العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه ان اشتمل
احد طرفيه على مفسدة فان كان فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح
وهذه المسئلة يورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة تحقيقا
ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام
اذا تقرر هذا فبقيام على المبيح ان اردت بالاباحة انه لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع
وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام مجاز الحكم

قوله وما ذكره الشارح من انه لا يجوز الوطي الا بعد النقاء والاغتسال ... مجازا وفيه نظر لان يجيء بفعل بمعنى فعل ... والمجاز بعد من الحقيقة اللهم الا ان يصير المجاز مشهورا والحقيقة مهجورة وليس كذلك حسن چلبي

قوله ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فانه يدل على اباحة جميع الاشياء ... عموما ... لا يقال معنى الآية الكريمة خلق لكم كما ذكر في تفسير القاضي لا لكل واحد لان ... على خلاف الظاهر فان استغراق مثل هذا الجمع بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد وكذا استغراق ... في بحث الفاظ العموم حسن چلبي

قوله لو ثبت تقدم هذه الآية يمكن ان يقال ان كانت هذه الآية متأخرة عن نصوص التحريم كان ناسخا لها فيلزم التحريم وانه خلاف الاجماع وان كانت متقدمة فقد ثبتت الاباحة الشرعية ... وان كانت مقارنة ... يبقى الثاني على الاباحة ... حسن چلبي

قوله الا عند من جوز تكليف المحال ... مراد ... لا يجوزون تكليفه حسن چلبي

... يشتمل على مصلحة ... فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة

فيه للعقل حسن ولا قبح وحكم الشارع فان استدل بان العبد في خلق العبد والتمتع بها فكيف يقتضي اباحة
لتحصيل المقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف
فيه والحل بانه ربما خلقها لتشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان
اردت حكم الشارع بالحرمة فغير معلوم او التعذيب لانه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك
بالعقل حسنه ولا قبحه وحكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب
على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب
لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود
واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير
بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتني على السماع و
لو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك سبحانه منزه عن الضرر فان قلت اذا
كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته واباحته قلت المراد
بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه
بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق
بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت
الحكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص اما الاول وهو التوقف
بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار التعلق بمعنى
انه يقتضي عدم العلم بالعقل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال
جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب يتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال
ورد بان تجويز التكليف بالمحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل
البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو مبني على مذهبه
في الحسن والقبح فلا يصلح الزامه وثالثها ان الفعل اما في حكم الله تعالى محرم او غير محرم فيباح واجاب الامام
بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان
وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من
ذلك كما في افعال البهائم واعترض المص عليه بانه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل
الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فيجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك
بل معناه جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف

قوله بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه قيل ان الله تعالى خلق طالبا ومطلوبا وتمكين الطالب من المطلوب فهو اذن والمطلوب ليس ملك الغير فان الطالب والمطلوب كلاهما ... ان التصرف حسن چلبي

قوله والحل بانه ربما خلقها لتشتهيه فيصبر عنه فيثاب به بحيث ان يكون محرما عليه والحق ان كونه محرما عليه ليس الا بدليل يقتضيه وحيث لا دليل فلا حرمة ولا ثواب على الصبر واما قوله ملك الغير فقد عرفت ما فيه حسن چلبي

قوله لقوله تعالى وما كنا معذبين الآية قيل التعذيب قبل البعثة محال لان اول المكلفين آدم عم فلا فائدة في بعثته اذ لا مكلف قبله حتى ينفي في جهة نفي التعذيب قبل البعث واجيب بانه قبل آدم قوما مكلفين يسمى الجان بن الجان وبان في صحة نفيه لا يلزم الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوم نبيهم لكن فيه بحث لان المراد في الآية العذاب الدنيوي كعذاب الاستئصال ... حسن چلبي على ما ذكرتم

قوله قلت الحكم بالحظر لا فيه نظر لان الحكم بالحظر يستلزم جواز العقاب وجواز العقاب ... بدلالة الآية المذكورة فلا يخطر لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل حسن چلبي

قوله جزم بعدم الحكم اجيب عنه بان المراد من التوقف عدم الحكم بالحظر والاباحة لا اصلا فلا ينافيه الجزم بعدم الحكم حسن چلبي

قوله ان الحكم قديم عند الاشعري جوابه ان الشارح نقل ... ويقيده بان كلام الشيخ مبني على اصول المعتزلة من ان الحكم للعقل الا على مذهبه فلا بعد على تقدير كونه حاكما ان الحكم كما يستقر بادراك جهة حسنه وقبحه لا ان يراد التعلق ... نقول مراده بعدم الحكم عدم تعلقه ... فيصح ان يوصف بالقديم لان المنافي للعدم هو القدم حسن چلبي

قوله فمما لا يتصور فيه خلاف وقيل عدم تصور الخلاف بعد ثبوت ازلية الحكم الشرعي في خبر المنع حسن چلبي

في معرفة الصحابة لمستغفر قوله واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان تحته في حق اصابة الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجح اليه قوله مكلف واحد يعني لما كان المجتهد في كل من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياس دليلا في حق العمل لانه مكلف به ودليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق فيهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل اي ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع و اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب و السنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد ومقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي روايته كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عم على ما يحتمل السماع كما اذا قال الصحابي سمعت وقال الاحتمال رسول الله عم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المص هنا الى بعض ما يقع الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يترجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيترجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب يتركب من الجنسين يقدم على المركب من جنسين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشمل كل منهما على راجح ومرجوح تقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر

ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المص بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه للاباحة او للحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال فيه للعقل ومذاهب ذوي الحكم بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا اختلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس يستقيم لانه القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما مر فلا توقف قوله ولقوله عم دليل اخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى لزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعند عيسى بن ابان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد ثبت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المص الى بيان ضابطة فرق بينهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان تساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل وتقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين قوله واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله عم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في

بالنظر في المبحث السابقة الآن فقد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح
القياس وهو قوة الاثر وقوة الثبات وكثرته على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله**
كما في تعارض القياس والاستحسان من اقسام الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهرا لان التاثير
اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت
فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة ليختلف
باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب
الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه امر عن جميع ما يعتقد
الحرمة فيه فيعدل والا فلا **قوله** وكما في مسئلة طول الحرة اي الغنى والقدرة على تزوج الحرة
والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف المصدر
الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي
تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم
يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف
ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق الماء بل امتناع عن تحصيل صفة
الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس
بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء حكم
الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي
يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفة الكمال فينبغي
ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف
النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة
للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس
المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل
البشر فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع
الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من خطر الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية
للكافر دون المسلم **قوله** وتضييع الماء اشارة الى وجه ضعيف في قياس الشافعي
الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف
حقيقة وفي الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق و
العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب

عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج
ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد فيه الرق
والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحر فهي تخلق رقيقا الا انه ينقل
الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثابت وصفا ارقاق الماء مع
الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان
قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام ولد **قوله**
وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان
تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في
نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع كالمجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما فيه
من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطوع من
الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما
الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التضييق دون التحريم فان تنصيف
هذا الاستغناء في المراة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الكفر كانت
لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا فتنصف حل النكاح ثم من
الجانبين فتنصف برقها كما تنصف برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون
الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه قسما **قوله** واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان
قيل لا حاجة الى ذلك لان ظاهر حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن
الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالتين
فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفان متعددتان حقيقة لا تصيران
واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتغليب ثم الى في المقارنة بالتاخر تغليبا
للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة
احتياطا لان المحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف التطليقات الثلث
وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة و
جعل نصف الثلثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا
تغليب للحل دون الحرمة وفي هذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض **قوله** وكما في مسح
الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء
بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع ان مبناه الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث

فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله
والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى
بان يعني انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع
الى فرض ونفل وصحح المص وقع على الايمان بالفتح جمع يمين قوله ونحوه كتصدق النصاب على
الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج قوله لخفية الجبر بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة
مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والوصفية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان
منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت
في الحنطة من حيث الجيات واللون وهذا معنى المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى
صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي
وهو نائب الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه
كتاثير وصف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيترجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه
في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث
فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة
الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانهما يكونان بلزوم الوصف للحكم بان يوجد
في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات
بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة
ثم نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الاوتيتين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال
المص اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو يستلزم
لشهادة الاصل فقوة الثبات يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس
الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب
من الثاني قوله الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس
انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد وهذا اصطلاح متعارف والمص بين ان المتكلمين فيه
بانه لازم عكس المنطقي بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس
اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف
لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وهو عكس عرفي عام كقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم
وان لم يكن عكسا منطقيا قوله مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع
والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم

قوله كما في اركان الصلوة قيل عليه انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية مطلقا فيتجه النقض باركان الصلوة والجواب ان المراد ان الركنية [illegible] انها مؤثرة في الوضوء وليست بمؤثرة في غيرها والمسح مؤثر في التحقيق مطلقا فهو اولى بالاعتبار منها ح حسن چلبي

قوله المعدل يوجب التكرار كما في اركان الصلوة الكلام في التكرار بطريق الفرضية كما لا فلا يرد السجدة الثانية حسن چلبي

قوله كتصدق النصاب على الفقير وكما اذا باع السيف المحلى واخذ بعض الثمن في المجلس يقع الحلية لتعين ثمنها البعض حسن چلبي

قوله المص ولان الوصف وان قل ثابت اصلا بل بدل المراد بالوصف هو الفضل على تقرير ايجاب الضمان وانما يفوت لا الى بدل لانه لا يبقى للمتلف حق فيه لا في الدنيا ولا في الاخرة لوجوبه بحكم الشرع حسن چلبي

قوله وهذا اصطلاح متعارف منهم يجوز ان يراد بالعكس ههنا عكس النقيض المنطقي فانهم يقولون كلما لم يوجد الحكم لم يوجد الوصف هو المراد بالعكس في كلامه نعم مرجحا لان عدم الحكم اذا تحقق وجد الوصف لا يتحقق العكس فلا يكون الوصف مؤثرا في قول المص معنى كل ما هو [illegible] ليس بركن فان اركان الصلوة لا يسن تثليثها حسن چلبي

٢١٠

الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف النقود وهي لا تتعين
في النقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون
دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع انائي فضة باناء فضة وكالسلم في الحنطة على
ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان موضوعهما يتعين وما لا يتعين او في عرف عند
التجار فاثبت الحكم معه اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم واشتراط القبض فيهما
على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس
بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل
مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط
فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم
اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد ويتوجه على
الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا فيه عن وجود
المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على
مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد
حكما كذا في المحيط قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة محتاجا الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه
الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال
لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير في حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما
ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى
حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم
حال الشيء على ذات شيء اخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين
بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء
بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني
بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا
فكما ان العبادة حال للامساك فكذا الكثرة قوله وذكر والها للترجيح بالوصف الذاتي امثلة
الاولى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب كخياطة
او صباغة او طبخ بحيث تزداد بها قيمة المغصوب فان كلا منهما لوصفي حدث والاصل
متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد
من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى

قوله اجيب بوجهين او قيل انما قال اجيب لان فيهما نوع عما يصدق من تقدير الترجيح بالقبض في مسئلة بيع الطعام وهو قوله بيع عين فلا يشترط قبضه اما في الوجه الاول فلان الحاصل منه عدم اشتراط المبيع واشتراط قبض بدله واما في الثاني فلان مؤداه عدم اشتراط القبض اصلا في الاصل سواء كان قبض المبيع والثمن او قبض احدهما واشتراط القبض في العكس وهو الصحيح خلاف المص [illegible] [illegible] حسن چلبي رحمه الله تعالى

قوله اقيم مجلس العقد اي يجعل وصف القبض قبل ان يفترقا بالابدان حتى لو تابا او مشيا فرسخا او ناما في المجلس او اغمي عليهما ثم تقابضا قبل الافتراق صح العقد كذا في الذخيرة وغيرها حسن چلبي

قوله الوجهين احدهما ان الحال الخ وفيه بحث لان المتبادر من هذين الوجهين بيان ترجيح الذات على الوصف وليس الكلام فيه بل في وصفين احدهما وصف ذاتي والاخر وصف عارضي كما يدل عليه كلامه الاتي فالاولى ان يقال في الوصف الذاتي لا يوجد بدون الوصف العارضي ولا يوجد بدون الوصف الذاتي ووجه ترجيح الذي لا يوجد الذات بدونه على ما يوجد بدونه ظاهر حسن چلبي

قوله في حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه نظرا لان الذات قد يكون عرضا كما في الاخوة ترجح على العمومة باعتبار الذات فلا يخفى ان قيام الذات في بعض المواضع لا يكون وجها لترجيح الترجيح بالذات في جميع المواضع فتامل حسن چلبي

الذات وهي المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال العدم الوجود
وهو ترجيح الى الذات وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه وهي مضافة الى فعل الغاصب
لم يبق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك
من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب
من وجه وهو الوجه الذي به صار مالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه
الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها
قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو
الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث **قوله** فصل لما ختم مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة
والمذكورة منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة
الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته الثالث الترجيح بسبب طرد الوصف
لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف
وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان تكثر الاوصاف وتكثر محال الوصف او يتفق اجزاؤه
وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وفقد الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا
خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص
على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة
وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما
دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة
ذات جزء تسامحا اذ لا تركب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى
واحدا لا اجزاء له **قوله** لهما ان كل دليل بمعنى ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا
وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بانه نزاد تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته وتكون تبعا له
واما المستقل فلا يحصل به قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب
للحكم على خلافه فيسقط الكل بالتعارض وههنا معنى تساوي وجود الغير وعدمه ورجحانه
سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو
كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا لابن مسعود في الاخير وهو
ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود
المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة

قوله ومثل هذا كثير في باب الميراث اي مثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن العم لاب وام اولى من ابن العم لاب [illegible] وام والجد وان علا اولى من العم وبنت العم وان سفلت اولى بالتعصيب من الخال [illegible] حسن چلبي

قوله لزيادة فائدته اذ يكثر احكام الشرع بكثرة الفروع حسن چلبي

قوله ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب مع ان التفرد والتعدد صورة انما هو الترجيح باعتبار المعنى المؤثر وفيه بحث لان [illegible] التكليف بالتعيين [illegible] عما فيه خلاف وذلك لا اولى ان يحمل كلام المشايخ ههنا على ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحها المتعدد [illegible] نقول به باعتبار [illegible] كما فهمنا التعدد والتجنيس [illegible] الملائمة المذكورة نابين [illegible] حسن چلبي

قوله بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام يعني [illegible] ههنا ويمكن ان يجاب عنه بان رجحان الخاص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعنى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية قدم على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة الحكم في الفرع والاعم افيد وقد يجاب ايضا بان اسقاط الدليل [illegible] الاصل فالاصل العمل [illegible] النصين ترجيح الخاص بانه لا يسقط [illegible] العام بالكلية [illegible] العلتين فيسقط الاخرى [illegible] بالاسقاط اقوى وفيه بحث لان عموم العلة يجاري على اطلاقها [illegible] الاصل المحقق عدم الشمول حسن چلبي

قوله ولقائل ان يقول قد يجاب عنه بان مراد المصنف ان الوصفين اذا كان لهما اثر فالترجيح بالامور الاربعة المتقدمة وهي قوة الاثر وثباته على الحكم وكثرة الاصول والعكس لا بغلبة الاشباه وما بعدها [illegible] الاثر في شيء واما اذا لم يكن لهما اثر فلا اعتبار لها اصلا وترجيح الاعم [illegible] في اصل العلة لا اثر له في الاحكام [illegible] الا ان يكون الوصف موثرا [illegible] بغلبة الاشباه وما بعدها افادة شيء من زيادة الظن حسن چلبي

قوله وربما يقال قبل هذا منقوض بان كل دليل يؤثر في اثبات المدلول كان ليس معه غيره دليل المدلول متعلق بالجميع حتى يكون للهيئة الاجتماعية تاثير في القوة المذكورة وكونه موافقا لدليل آخر وان كان له دخل في افادة قوة في الدليل لكنه معارض بمعنى لقوة الدليل الخصم حسن چلبي قوله المص على عدم ترجيح ابن عم هو زوج بمعنى ماتت امراة وتركت ابني عم احدهما زوجها استحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب فتصح من اربعة ثلثة للزوج وسهم للآخر حسن چلبي قوله بان تزوج عمه امه صورته ان يكون اخوان لاب او لاب وام لكل منهما ابن [illegible] احدهما فتركت امراة وهي ام ابنه فتزوجها اخوه الآخر فولدت له ابنا ثم مات هذا الاخ ثم مات الاول وترك ابني عم احدهما اخوه لام حسن چلبي

قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك
لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستقل بالتعصيب فيكون مثل الاخ
لاب وام مع الاخ لام بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند
الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن
عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق
الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا تكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف
الاخوة فانها جنس واحد يتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الا ترى انه لو اجتمع الاخوة
لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية **قوله** ما لم يبلغ حد
الشهرة نوقض بالشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر
ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب مرتبتهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على راي نوقض في الشرح
بالتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى حصول هيئة اجتماعية من وصف
واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة
حصلت بالكثرة والكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة
جزئيات كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند
تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس
بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة فيكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة
كان من كثرة الاصول لا لكثرة الادلة اذ لا يجعل تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين
لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل **قوله** وعلى هذا يعني
كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة
لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيده قوة بين ذلك في العلل الحسية
للاحكام الشرعية الثاني ونقل الاجماع فيهما على عدم ترجيح كثرة العلة بمعنى انه يسقط الآخر
بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحة الجانبين على تجرح واحد جراحات
من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هذا انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط
لكنه لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان
قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر تعددها وجعل الجميع
بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر
ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح

قوله الا ترى انه لو اجتمع الاخوة في كل من الموضعين بضم الهمزة والخاء وتشديد الواو المفتوحة بمعنى المصدر لا بكسرها وسكون الخاء وفتح الواو جمع اخ اذ لا معنى له ههنا والمقصود تحقيق كون اخوة الام بمنزلة وصف لا سبب مستقل حسن چلبي

قوله فان الدية عليهما نصفان اذا كان القتل خطأ واما اذا كان عمدا فيجب القصاص عليهما وانما وضع المسئلة في الخطأ لان اعتبار عدد الجناية يمكن فيه لتقسيم الدية ولما سقط الترجيح امكان اعتبار عدد الجراحات فيه فلان يسقط في العمد مع عدم امكان تجزي القصاص اولى حسن چلبي

جانب صاحب الثلثة يجب بنفسه باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء
سهمه علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع ففي جانب صاحب الثلثة الاكثرية العلة وهي
لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا فالترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب
وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق
الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجرة والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان
وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليست بطريق التولد بل بايجاد الله اياه عقيبه
فلا يكون استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجرة والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل
مجموع الملك علة بحكم فيقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب الشرع
بالرأي وهو فاسد **قوله باب** لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها
الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل
الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع ليحصل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم
بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام القدرة اي الطاقة بحيث يحس
من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في
معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة
الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات
والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان
يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف
في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة
من بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك
مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك
ولا يخفى ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر
هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا
من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة في الجرح والتعديل الا ان البحث عن
احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل
الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث

ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث
وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن
من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه
في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم
الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه لان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة
الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك
طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هو في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في
حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة
جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة
جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم
ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام
النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري
الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني
على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم
في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون
المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية
اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل
او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول
ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم
اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب
ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم
معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصابه اجران ولمن اخطأه اجر
واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد
مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي ان
حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده
اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطي معذورا بل مأجورا
ثم اختلف هؤلاء في ان المخطي مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المص

قوله لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد
الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة
الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه
وظاهر انه في البعض ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه
اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا
هنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن
جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما ادى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم
باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كا
الوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان
اريد بالنسبة الى شخصين فلا استحالة فيه لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو وكما عند اختلاف
الرسل بان بعث رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على
مجتهد وعلى من التزم تقليده وغير واجب على آخر وعلى مقلده ثم اختلف القائلون بحقية الجميع
فذهب بعضهم الى مساوات الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى
اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل
الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق في
على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب
التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت
الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب
نيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد و
انما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد وتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان
المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له اختيار غيره ولا ان يترك
الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد
اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسألة اجتهادية
مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند
اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل انه لو تساوت
الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في طلب واجتهاد و
لتساوى ما ينال بنهاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويرد عليه ذلك

قوله وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي وقد يجاب عنه بان التفاوت يحتاج الى مثبت ودليل ولا دليل الا هذا ولما لم يكن مثبتا للتفاوت فلا حكم به من غير دليل وانت خبير بان عدم وجدان الدليل لا يدل على عدم وجوده وان عدم العلم بالتفاوت لا يستلزم من ذلك ليس تماما بعد والثاني هو مذهبهم على ما نقل عنهم في الكتب حسن جلبي

قوله بل قد يجتمع الآراء قيل ليس حاصل كلام المص ما ذكره بل انه لا نم انه لو كان الامر كذلك سقوط الاجتهاد اذ له فائدة اخرى وهي العلم بان الحق واحد فلا يجوز التجاوز عنه او متعدد فيستوي الاخذ بكل منه حسن جلبي

قوله بمجرد اختيار الحكم قال المحقق الشريف فيه بحث اذ لا يلزم من تساوي الحقوق ثبوت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لان المثبت هو الاجتهاد والاجتهاد مشروط ببذل الوسع بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فيكون الاجتهاد مستقيما فلا يثبت الحكم حسن جلبي

ما ذكره في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء ولتساوى ابذل المجهود
في الطلب المبالغ عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض منه ولنا احتج اصحابنا على
ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتوى ووجه الاستدلال ان داود حكم
بالغنم لصاحب الحرث والحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع
بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان ثم يرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد
دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان
كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه
في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء
وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا سليمان الفتوى والحكومة
التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء
من غيرهم ويشهد بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات
والعلم بامور الدين ويؤيده ما يقال انه قال سليمان غير هذا ارفق بالفريقين كانه قال هذا حق لكن
غيره واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء
فانها وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصح الاستدلال على الاصول
واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص
معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان
القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس
او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق
او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول
فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه
اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعا فان قيل لا نم امتناع ذلك
بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين
المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الكافة
كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم تحت العمومات
على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان
الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال لا نم

قوله ولتساوي الباذل قال الفاضل الشريف حق العبارة في هذا المقام ان يقال ولتساوى المبتهد ادناهم لان المبتغي عذره بادنى طلب لا يكون مجتهدا الا ان يحمل العجز عن المزيد على مرتبة في الاجتهاد حسن جلبي

قوله ان داود عم حكم بالغنم قصته ان رجلين دخلا على داود عم وعنده سليمان عم وهو ابن احدى عشر سنة وكان احد الرجلين صاحب حرث والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا قد انفلت غنمه ليلا فوقع في حرثي فلم يبق منه شيء فقال داود عم لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما متساويين فقال سليمان عم غير هذا ارفق بهما فيطلق اهل الحرث بالغنم فينتفع بالبانها واولادها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى اذا صار كهيئته يوم اكل دفع هو غنمه اليه وهو حرثه اليه فقال داود عم القضاء ما قضيت حسن جلبي رحمه

قوله وقد يجاب قد يدفع هذا الجواب بان الآية ليست على كون الفتوى والحكومة في هذه المسئلة واحدة لان ضمير فهمناها واحد ولو جاز ان يكون ما ذكره داود عم حكومة لكان الواجب ان يقال فهمناهما او احق منهما سليمان و حيث علم ان الحكومة واحدة علم ان سواها ليس بحق قال المص وكلا آتينا حكما وعلما معناه وكلا آتينا حكما لجواز ان يعمل به لا انه آتينا الكل ما هو حق علما وعملا ولا نم ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء بل لا بد عنده على انه يخطئ في المسائل وهو المطلوب وقول سليمان عم غير هذا ارفق مع انه خبر واحد لا يقتضي جواز الحكمين لاحتمال الارفقية موجبة للتعين فلا نم ما بعده وقد يعترض ايضا بجواز ان يكون ما جعل سليمان عم صلحا وما فعل داود عم حكما وجوابه ان قوله تعالى اذ يحكمان في الحرث ينفي ان يكون بطريق الصلح والا لزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد تقدم ابطالهما حسن جلبي

قوله وفيه نظر لان القياس قد يجاب عنه بان ليس في كلام المص ما يدل على ان القياس مظهر او مثبت بل قيل ان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ولا خلاف فيه عند القائلين به سواء قيل بان القياس مثبت او مظهر وكون ما ثبت بمفهوم الشرط ونحوه من الاجتهاد لم يعرف وقد ثبت عند من يقول به بنفس النص لا بالاجتهاد حسن جلبي

قوله والممتنع لا يكون حكما شرعيا مع ان المؤدي بالتعليل هو الحكم الشرعي المنصوص المجمع عليه كما مر واعترض عليه جدي بانه انما يصح لو كان الاحكام المتناقضة الحاصلة بالتعليلات المختلفة مستفادة من نص واحد وليس كذلك بل من نصوص مختلفة فيجوز ان يكون في الشرع بعد التعدية عدم جواز ثم اجاب بان الدليل صحيح اذا كان اصل التعليلات المختلفة واحدا كما في تحريم الربوا وتعديته الى غيره وفي لا تأكل بالقصد وانت خبير بان الاعتراض المذكور انما يتوجه ويحتاج الى دفعه الجواب المذكور اذا كان المراد من قوله والممتنع لا يكون حكما شرعيا ما ذكروا اما اذا كان المراد ان الحكم الى الشرع في الفرع بعد التعدية يلزم ان لا يكون حكما شرعيا لان الممتنع لا يكون ذلك فلا فتأمل حسن جلبي

الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يتخير علة على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول ايضا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء و التكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وهذا ينفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع **قوله** يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله المقصود في الجهة التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يبتنى عليها المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عم بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في اثبات الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة **قوله** وينصف اجر المخطئ في الاجتهاد لقوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك تو زيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر **قوله** واما قوله تعالى القائلون

قوله فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب النصفية بالنظر الى قوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد ظاهر واما بالنظر الى قوله عم لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة باعتبار انه لو كان مصيبا ابتداء وانتهاء كان له الاجر بمقابلة الاصابتين مع قطع النظر عن المعطى فتامل

بان

بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عم وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح المحفوظ انه لا يعذب اهل بدر او ان تحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن والقتل وقد رخص النبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب متعلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله لا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن واما قال المخطئ في الاجتهاد ولان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من الفريقين قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم ترتيب الكلام هيهنا على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه هو المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لانه الخطاب

قوله مما لا يعتد به في مسائل الاصول لان هذا ظني ودلائل الاصول قطعية قال في فصول البدائع هذا ليس بشيء لان ما ذكر طرف عن سبع منها مقصوده العمل وهو الاجتهاد وههنا كذلك فالصحيح في الرد عليه ان الكمال الذي يقتضيه المطلق الكمال في الحقيقة لا بتعدد المحل من الدليل والمط ولئن سلم فالظاهر الخطاء بالنظر الى المط ولئن سلم فقد يتخلف لمانع وهو ترتب الحسنة وليس ثابته بجود المشقة تمام

قوله حتى لو لم ذلك لكان الخطاء يمكن تقرير اصل الجواب بوجه لا يرد عليه هذا وهو انا لا نم استحقاق العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب في الاجتهاد والخطاء بل على ترك العزيمة كما مر فمعناه استحق العذاب بترك العزيمة لولا سبق الكتاب بالرخصة

يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه
وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لما تورق من اقسام ما يطلق عليه
لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دايرا بين النفي والاثبات مفيدا لتكثير مفهوم واحد
الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة
كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كتقسيم
الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له واما الفايدة فليحصل الباب اجمالا
لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما
صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة
فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول تقسيم الفعل
بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير
نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى
من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك
بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل
ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة
وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون
اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء بشيء فالمتعلق ان كان
داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب
والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم
يتناول القياسي المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية
هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل
وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معفور في ذلك فان قلت اذا قال
الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب
لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه وبه طرفي الحكم على ما هو مصطلح اهل المنطق بل
المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير
على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي
كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو
اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم

قوله الحكم يتناول القياسي لا يخفى ان الشمول ممنوع
بالاحكام الاجتهادية مطلقا كما لتعرض البعض
للقياس انما بطريق الاجتهادية التمثيل او
لان المراد به الاجتهادي مطلقا ولو بطريق
المجاز حسن چلبي

قوله فليس بحكم حقيقة لا انسان يقف الى الحكم
الصواب على المجتهد بان يعمل بما موقف نعلم الحق
ان يستنبط وتلقى الحكم اليه تعالى ثابتا كما في
نفسه وان لم يكن حكمه تعالى قبل الاجتهاد حسن چلبي

به فعل المكلف ليس بظاهر بل ان جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد
ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوها
فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع
التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه
تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت
المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وايا ما كان فليس
الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك
بالبيع مثلا بسبب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المص الحكم اما ان
لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد والا لم يصدق قولك
حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى
اسناد الشارع او الى الجزء بما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص
او دلالة كالاجماع والقياس فيدخل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى
نعم ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب
على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه
لفظ الحكم في الشرع **قوله** والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه الخ مفهوم
وترتبه المقاصد الدنيوية اي المصلحة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة
او الاخروية اي المصلحة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب
وقيد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا
وبالذات والمراد باعتبار المقصود الدنيوية او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة
اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية ووجوبها على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم
الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات
بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة فانها لا تجب بالشروع فحصولها وانها
تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء من ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في
فعل المكلف لا غير **قوله** وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المرتبة على العقود و
الفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة
في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم
القضاء عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع

قوله ليس بظاهر وتخصيص البيان بما سواه بقرينة انه لا بحث
ههنا عن الحكم الذي هو اثر فعل المكلف خلاف
الظاهر واعترض عليه بان يكون الملك اثر فعل
المكلف في نفسه لا ينافي كونه متعلقا بفعل المكلف
ايضا فهم كالبيع والنكاح غير انه اثر الفعل
وقد يقال انما على المكلف يتمتع بها الملك التمتع
فهو محكوم به والمالك محكوم عليه بالملكية و
الدين ايضا فعل مضاف الى الفاعل والى
المفعول فان حكم به على الدين فبفعله يضاف
الى الفاعل وان حكم به على المديون فبفعله
الى المفعول واياما كان فعل محكوم به على المكلف
ورد بان المراد بفعل المكلف هو الفعل
الاختياري الذي يتصف بالاحكام الخمسة
والملك ليس كذلك وقد يجاب بان الفعل
الذي هو مقدمة الملك اختياري وهو كاف
في كون المكلف اختياريا متصفا باحد تلك
الاحكام حسن چلبي

قوله وعد الاباحة منه تغليبا قد يقال بل لانه
يحكم الى التكليف لا يقتضي ثبوت التكليف
فيه بل يجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن
طرف فعل المكلف ونحو ذلك السلب يكفي دخوله
في مفهوم الحكم الوضعي حتى يجعل بالمقابلة فان عدم
الاعتبار ليس يعتبر العدم فالحكم التكليفي ما
نسب الى التكليف ثبوتا وسلبا فلا يدخل
فيه الوضعي ولا يخفى ما فيه التكليف قال الشريف
تحقيق يقال المراد بالحكم التكليفي ما يتوقف وروده
على فهم الخطاب والمباح كذلك لانه لا يكون
ماذونا بالفعل والترك والاذن لا يتعلق الا
بفعل من يفهم ويجوز مكلفا الا يرى انه لا يقول
اذن الشارع للصبي بفعل الاصطياد وتركه
ويقال للمكلف مثل ذلك ثم عد الاباحة منه
تخفيفا لا تغليبا انتهى وقد يقال ايضا المباح
وقع التكليف به بان يعتقد انه مباح حتى ان
من حكم بكونه واجبا مكلف بفعله على
اعتقاد انه واجب والحرام مكلف بتركه على
اعتقاد انه حرام والمباح وان خير فيه لكنه
مكلف باعتقاد اباحته كذا يقع التكليف
وانت خبير بان عدم تحقق تغليب التكليف في
الاحكام الوضعية محل نظر فتامل حسن چلبي

قوله نعم ظاهر اذ ليس الوجوب وكذا الملك
نفس الاسناد لكن لا يخلو عنه وجعلها قسما بهذا
الاعتبار وقد يقال المراد بالحكم خطاب فيه
ومعنى الرقبة خطاب الشرع بثبوت ملك الرقبة
للمكلف بالشرى ونحوه وكذا الوجوب خطاب بوجوب
ثبوته على المكلف ولا يخفى انه تعسف حسن چلبي

قوله فانها لزمت بالشروع لا يخفى ان هذا الجواب
لا يتم في نفس النية اذ ليس ثمة شيء في التزامه
ولا يخفى انها يتصف بالصحة والفساد فالاولى
ان يفسر بموافقة الشرع حسن چلبي

قوله المص فان التعلق بالحكم فيه بحث لان التعلق
بالحكم وان كان موجودا في جميع الاحكام في نفس الامر
الا ان الحكم فيه ليس متعلق بشيء بشيء بان يكون
التعلق محكوما به بل لا حاجة الى ما ذكره بالنظر
الى وجود التعلق بالحكم فليفهم حسن چلبي

بحيث يوصل اليه صحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه فباطل والا ففاسد
فما تتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما
تثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال
ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع
وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انها حكم تعلق بشيء بشيء تعلقا زايدا على التعلق الذي لا بد
منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق
البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع
البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند
عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معاني
متقابلة وحاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا
بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه و
شرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من
وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى
من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام محل التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف
كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان
مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا والقائل ان يقول
اذا كان الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود ولم يكن مقابلة للفساد بل اعم
منه لان الصلوة الفاسدة يوجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد
يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل يا قد الترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم
والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ **قوله** فالفعل من اشارة الى
ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب
انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما و
هذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض
والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية
الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على
ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل و
الترك في المباح استواءهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة

ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان
قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات
اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لما هو داخل
في الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب
والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة
بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي ايضا من صفاته اذ الانتفاع والوطي
فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم
الغير الاصلي اعني الذي يبتنى على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة
الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى لتخصيصه بالحكم الاصلي **قوله** فالفرض لازم علما اي
يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا
والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم
العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان
مأولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا
يضلل وان لم يكن مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض
والواجب للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله
وكرمه او بتوبة العاصي وندمه لنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو
وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله **قوله** والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت
مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كالكتاب وما
ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل
بالاول مأولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت
ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة هو التقدير و
الوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يمنع
مفهوم اللغوي فلا امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا

بدين قطعي لا اثر له قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا المراد الوجوب
في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فاما هو الوجبة و
الوجب ثم استعمال الفرض بما ثبت بقطعي والواجب بما ثبت بظني شايع مستفيض
كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة
واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك واليه اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو
في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون
الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله**
والسنة المطلقة اي اذا قال الراوي من السنة كذا فعند الشافعي وكثير من اصحابنا يحمل على سنة النبي عم
وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عم
بدون قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب
عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عم و
لا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القراين
ينصرف في الشرع الى سنة النبي عم للعرف الطارئ كالطاعة ينصرف الى طاعة الله ورسوله
وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان
اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة **قوله** والنفل يثاب فاعله اي يستحق
الثواب ولا يذم تاركه فعليه حكم النفل وبعضهم تعريفه وارد عليه صوم المسافر والزيادة على
ثلث ايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد
الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها
تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء
ويعاقب على تركها ما ذكره ابو اليسر والنفل ومن السنن الزوايد لانها صارت طريقة مسلوكة
في الدين وسيرة النبي عم بخلاف النفل **قوله** وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو
لم يكمل فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على الترك لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير
بقاء لانه ثبت به تحقيقا لمعنى النفلية والنفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل
اداء للنفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا في اتمام ما بقي فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح
يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا للعمل كمن سقى زرعه فتلف زرع الغير
بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع

بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال
للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا واما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك الفعل قلنا لا معنى للابطال
الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك لحصر الغير ولا شك ان بطلان ما اتى به من الفعل انما حصل
بفعل المنافي للعبادة اذ لم يوجد شي سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه مضاف الى رخاوة الارض
لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اتى به اداه صار عبادة لله تعالى فيجب صيانته
لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون
الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها تتعين استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة
وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف هي عليها لزم الدور
لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات
الاب مقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال
ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على
انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول على وصف
كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته
عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل قبل
الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول بعد فضلا عن وصف الصحة والعبادة فلا بد له اعتبارات
شرعية بحيث يثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل من مات في اثناء
العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منتهى لا مبطل فجعل العبادة
كانها بهذا القدر بمنزلة تمام عبادة لله تعالى الدالة على كونه عبادة فان قيل يجب صيانة المؤدى
يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب
ان الترجيح بالمؤدى في الحكم اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات و
صونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم
حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده
واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تسمية فلان يجب
اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى **قوله** والحرام
قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين
على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرمة اكل الميتة وشرب

الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تقدير المحذوف لان الحل و
الحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها
ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم
البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا عنه بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين
انها منعت عن العبد تصرفا فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كقول للغلام لا تشرب هذا الماء
ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين
خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن
الاعتبار يتحقق فيهما فلا يتحقق مجازا وخروج العين من ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق فلا يكون نسخه
اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فينتفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه ذاتا ان مقصودا
ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى
كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى
بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المص في ذلك طريقة
متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة و
شرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غيره كحرمة اكل مال الغير
فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل حرام ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله
مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي
الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا و
مخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام
نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك
من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه
الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق اسم المحل على الحال اذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة
حرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في
قوله تعالى واسئل القرية لمجاورة على حذف المضاف اي اهل القرية ومجاورة على ان القرية مجاز
عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا
محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة في العين اضيف اليها لانها سببه وكما يقال جرى النهر لانه
سبيل الجاري وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت
شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وهو الى المحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب

فاعلها اصلا لكن يثاب تاركه اذا نوى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق
العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة
قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ان المكروه
كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك
بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى
فرضا والا يسمى واجبا **قوله** واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيها ولا الى المقصد الاولي فيسمى رخصة ويقابلها
العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي مبني
على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام
الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا مجال للتغاير بالاعتبار لان الرخصة ليست حكما
اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بانه يخص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما
لا يكون بطريق الرخصة والحق انه تجوز في المص وهو مخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع
التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود ادعى بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا
اوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها في اصول الائمة ان الرخصة ما شرع من الاحكام
لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف
عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء ونسخ التحريم
او تخصيصا من نص المحرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك
المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب
والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى التخفيف والتيسير ترفيها وتوسعة
على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر
مع قيام المحرم **قوله** وجه انحصار العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة
واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون
العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت
الرخصة ايضا مباحا ولا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث
فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل له اعني الفعل وجوبا او ندبا وهو لا يصلح
للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة
فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة ولا رخصة ان

قوله لكن يثاب تاركه اذا نوى ثواب فقد سبق منا
الاعتراض عليه او لا فكتب بان المفسر [illegible]
ان يقال ابقيا جعل ترك الحرام والمكروه كراهة
التحريم مما لا يثاب عليه وجعل ترك المكروه كراهة
التنزيه مما يثاب عليه دون تركها مما لا يعقل [illegible]

قوله دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
اعترض عليه بان حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق
العقوبة بالنار لان ترك [illegible]
[illegible]
قوله بقوله من ترك سنتي [illegible] الكلام في الذي
ارتكب مكروها لا في تارك السنة [illegible]
بالحديث واجيب بان الكلام في الذي ارتكب
دون الحرام [illegible] المكروه كراهة تحريم وتارك السنة
داخل فيه [illegible] ان يقال المفهوم من الحديث
الشريف ان الذي ارتكب المكروه تحريما [illegible]
الشفاعة لا تدل على انه لا يستحق العقوبة بالنار
فلا بد من بيان الدليل عليه [illegible]

قوله فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة الرخصة في اللغة
عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا
تيسر [illegible]
فيها يسمى الحكم المبني على اعذار العباد بها [illegible]
والسهولة واما العزيمة فهي من العزم وهو في اللغة
القصد المتاكد [illegible]
[illegible]

قوله وذكر ابو اليسر لا يخفى ان تعريفه ليس [illegible]
ترك المؤاخذة في الفعل مثلا مع قيام المحرم

بالترخص في هذا القسم جوازان اقدام مع فعله لكان لا شك في فعله ذهب صورة الحرام وبا في
الثواب مع تركه لا بدلك معنى الحرام فهذا معنى كون الحرمة باقية معنى وذاهبة صورة وبهذا يتحقق
التوفيق بين الاستباحة الصورية والحرمة المعنوية حسن جلبي

الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساوي له
لئلا يكون مباحا ولا مرجوحا لئلا يكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره
المقرر فيه نظرا او لا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز
ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كاكل الميتة عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نم
ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما
في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخصة من هذه المثابة ولو سلم
فلا نم ان الوجوب والندب لا يناسب الاعتماد على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار
وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب
ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل
كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة
اليه ومع ذلك فهو غير معتد لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر واكل الميتة ولا شك انه
الحرمة لا الوجوب فاستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين
الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى
الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لحكم الاصلي
في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول
فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة
وبلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة هنا مجرد تجويز
الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد
بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض
والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة
ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون
بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب و
الحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفلا او
سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها كمندوبة كحالة الخوف
مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة
المنع اعم من ان يكون بطريق الحزم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام
المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهي الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة

قوله ولا يكون بين الكلامين منافاة اذ الكل مبني حصر الرخصة الحقيقية في النوعين في
الذين غريبة كل منهما حرام والثاني حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة و
النفل حسن جلبي قوله في الفرض والواجب والحرام اذ ليس في السنة والنفل تحريم

في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة
كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول
دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيجتمع
بخلاف دلالة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم
الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق
الروح من البدن **قوله** حسبة اي طلبا في دينه للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان
الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى وتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما
روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في حق محمد قال
رسول الله فقال ما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله
وقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر
بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر
او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويباح
له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية
في اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره
بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ
بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حقوق العباد ايضا كذلك
قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن الحرام
ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود
الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب بالصوم كان ربجا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع
حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة
اولى عنده اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وفيده صاحب
الكشف باحد القولين والمرجح ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه
وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه ما والصوم فاعترضوا عليه بانه
لا يظهر بروايته نقل عنه وبهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف
رواية **قوله** بخلاف القسم الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل
لم يكن اثما بنفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم

على الطاعة فيوجر **قوله** من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة كحرم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السالفة من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا ثم لم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة كخلاف اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير **قوله** من حيث انه سقط كان مجازا فان قلت في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب في محل الرخصة لا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوي نهى النبي عم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى تجد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق القدرة على التسليم ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي تحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للتحرز عن التعيين والآباء عنه مساومة من غير وكس في الثمن **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة بمنزلة اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي فقد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون منصوبا على انه ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن

عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم وغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على الحاصل ببقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها والخلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة عن تعدي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات البعض وكانه اراد بالنفس او لا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح والخلال تركيب البدن **قوله** روي عن عمر رضي الله عنه الراوي هو يعلى بن امية والنهي قال سألت عمر رضه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فما بال الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر ونحوه واشكال الامر عليه مما استدل به على انهم فهموا من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمص لم يرض رأسا براسه حتى جعل سؤال عمر رضي دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهم منه بسنده وهو هم جواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهم كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال بالاية ايضا

ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج
الغالب كما في هذه الاية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا
قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب
فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والامكان
التقييد بالشرط لغوا وان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم
العلم بالخير وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود
والاكتفاء بالايماء عند الخوف متعلقا كيف والاية كالمجمل على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة قوله
والتصدق بالا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله لا يحتمل التمليك عن التصدق
بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن
عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون
بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر
فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل
وهو معسر بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين
مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة
كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين
والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الشفعين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف
القصر والاتمام فانهما مستويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والفرض متعين
مرفوق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار
كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في
اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو
اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد في العلل العقلية
ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو
لمجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق لوجوه اخر
مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره
بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله**
وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا
ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه

قوله لانه تفسير بالاخفى اجيب عنه بان مراده في قوله ما يقوم به الشيء عبارة عن الداخل الذي يقوم
الشيء فليس تفسيرا بالاخفى وفائدة ذكره ان يكون توطئة لذكر ... يصدق على ...

وجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي
بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار
الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها
بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في
الايمان او باعتبار الكمية كالاقل لجزء المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل
الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة في الايمان
على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق
لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المتشخص
الذي يكون اليد جزءا منه لا شك ينتفي بانتفاء اليد غاية ان ذلك التشخص لا يموت ولا يسلب
عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان
قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب
ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب
المتشخص ينتفي بانتفاء كل جزء منها وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور
الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل
ان الركن او لفظ الزائد مجاز والاول اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة فقد سبق ان العلة
هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك والمجاز
على ما اختاره فخر الاسلام حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه
كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم
اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان
وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما والثاني العلة معنى والثالث العلة حكما ومعنى
اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتقه بالشرى وهلك بالجرح وهذا ظاهر
وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية
لا في مثل الرمي والجرح وترك المص بتقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من
الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك
بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية
اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد
والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى

والحكم والآن ثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم والمعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب
الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان كان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة
فواحدة وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام
السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلل التي
تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما
لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها
المص عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد
بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم
اليه ولا ترتبه عليه واما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم
الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل هي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى
احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية
لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان
اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع
من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى
ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية
تاخير الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين
بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء الحكم
العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال صفة العلة
تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه التوفيق
على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت
الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة
فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يقارن الفعل بها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول
ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد
ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب
الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اريد بعدية ذاتية فهو لا يوجب
تاخر الحكم اي المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال الحكم
الشرع حتى لا يجوز التاخير بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم فجميع ما ذكره في مسئلة الاستطاعة

قوله

قوله فيه

قوله ولا يخفى ضعفه اذ كثيرا ما يخالف الاصل فالفقيه الوجوب بجلاله فقد سبق في بحث التعليل النصوص ان الاصالة تصلح للدفع لا للالزام حسن چلبي

قوله ان من مشايخنا من فرق اي بين العلة الشرعية والعقلية او بين العلة الشرعية والاستطاعة حسن چلبي

قوله فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع يعني العلل الشرعية وان كانت امارات في نفسها لا موجبة بذواتها الا انها موجبات لمعلولاتها بجعل الشرع وعلى ذلك اضافة الجزاء من الثواب والعقاب الى العمل بالنصوص فيجوز ان يشترط الشرع الاتصال حسن چلبي

فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية كالعقود
مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر
والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري يثبت وفقا للحاجة الى
الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط فان
وقوع الطلاق قبل دخول الدار ثابت في التطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه
ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما
ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك
بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي
هو اكثر خطرا اي الشرط فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل
انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد
يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس منها لانه لا تتحقق
التراخي فيما هو علة حكما قوله ويدل انه كونه علة لما كانت العلة اسما و
معنى تراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف
او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان باذن المالك في البيع
الفضولي وبمضي مدة الخيار او تجيز البيع من له الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت
الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة
معدومة فان قيل لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة لانها في الثبوت
كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمص
اي مشابهة العلة للسبب على انه يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى
حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة
من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب
والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام
فقد بين ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف
فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم اذ الوصف تابع فلا يعتبر قبل
الاصل بعدمه ومن حيث انه الايجاب موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف
طريقا للوصول الى الحكم وتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب
بهذا الاعتبار لا يقال انه ما ذكره فخر الاسلام في الرمي جراحة الحكم لا تراخى عنه شبه بالاسباب

قوله قلنا الخلاف فيه بحث اذ العلل المذكورة ههنا بعضها بمعنى المؤثر الا ترى الى قول المص في التقسيم فان كان مؤثرا كما ذكرنا في القياس فعلة ولا نم ان العقود والفسوخ احكام بل علل في القياس لاحكام تحقق في الخارج لكن ذلك ممنوع القول بتخصيص العلة ما قول انه لا يكون علة ممنوعة الا التخصيص الا اذا ارتفع المانع حسن چلبي

قوله اذا وجد ركن العلة وتراخى وصفه وذلك مثل نصاب الزكوة في اول الحول هو علة اسما ومعنى لكنه جعل علة بصفة النماء المتاخر لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول حسن چلبي

بدل على ان مجرد شبهة الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام هنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة حقيقية غير مستقلة بل حكمها الاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على ان كون الاجارة متضمنة للاضافة يحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار هذه الساعة يثبت الحكم في الحال وان لم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة بتجدد الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد يشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبهة السبب فالاضافة الحقيقية اولى ثم هذا التقصير وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير اسناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانه ليست ما يعقد بها الحكم من غير تراخ حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء لكان النصاب علة من غير شبهة بالاسباب ولم يكن ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بفعل النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بفعل النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى

قوله نظاهر كلام المص انما قال ظاهر لان هذه الدلالة بالايماء فان قوله وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فقوله لكونها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من معنى الاضافة الى وقت مستقبل يعين الكلام الذي نقله من المحققين غاية ما في الباب انه الى اعتبار مع الاضافة الى وقت مستقبل يجوز التصريح بتعجيل العقد من وقت مستقبل فيها بخلاف البيع حيث لا يصح لو قال في رجب بعت منك هذه الدار في رمضان حسن چلبي

قوله يثبت من غرة رمضان وقيل ان يكون العقد لازما في الاجارة المضافة حتى لا يكون للموجر الفسخ قبل الوقت المضاف فيه خلاف في الذخيرة انه غير لازم والصحيح انه لازم صرح به قاضي خان حسن چلبي

قوله فانه علة اسما ومعنى ولذا لو حلف لا يطلق فاضاف الطلاق الى وقت معين يحنث في الحال بخلاف ما اذا علق لان التعليق ليس بسبب في الحال حسن چلبي

الى ما يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة حيث ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو الحقيقة فضل على الغني يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغني الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة يتراخى الاصل عن الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدال له سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا واما اذا كان للنماء شبه العلة كان للنصاب شبه السببية لان توسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله لو كان النماء سببا مستقلا الى اخره وانما قال سببا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه يجوز كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى ما يجب حصوله بالمال الى هنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى ما يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا بفعل النامي ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن حكما متراخيا عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود ولانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما يشبه العلل وهذا بيان شبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وعبر المص هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المص في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال هو نفي الملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين طرفي الشرطيتين تلازم وعلى ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر **قوله** حتى يوجب صحة الاداء يعني يكون النصاب علة حقيقية من غير ان

قوله مواساة الفقير في المغرب يقال آسيته بمالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدي به ويقتدي هو بي وواسيته لغة ضعيفة حسن چلبي

لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية

قوله وبهذا يندفع اي بان يكون المراد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وحاصل الدفع ان المنفي عن النماء كونه علة حقيقية مستقلة لا كونه علة حقيقية فقط ان لا يكون النصاب علة العلة اذ يكفي فيه كون النماء علة حقيقية في الجملة حسن چلبي

قوله لا ينافي مشابهته بالاسباب قد يقال المدعى مركب من امرين احدهما ان النصاب علة لنفس وجوب الزكوة والثاني انه مشابه بالاسباب وكونه علة العلة وان لم ينافي الثاني لكنه ينافي الاول ضرورة انه ليس علة لنفس وجوب الزكوة على ما هو المدعى بل للعلة وهو مردود بان المراد بالعلة هاهنا ما يعم العلية وبالتاثير ما يعم التاثير بواسطة كما سيشير اليه حسن چلبي

قوله والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اجيب بان ليس بيان ذلك الاحتراز بل بيان الواقع ولا يخفى انه بعيد عن السوق كل البعد حسن چلبي وقد يجاب ايضا بانه لما كان الظاهر في استلزام علة العلية مشابهته بالاسباب نوع خفاء احتزز عن كونه علة العلة بالشرطية الثالثة بعد الاحتراز عن كونه سببا بالشرطية الاولى ايضا فالمقصود حسن چلبي

قوله بوجهين احدهما فيه بحث لان حمل كلام فخر الاسلام على ان يكون بيانا لشبه السببية بوجهين لا يصح اذ مجرد تراخي الحكم الى ما ليس حاصلا به لا يفيد شبه السبب كيف وقد كان ذلك في علة لا توجب شبه السببية الا شبههما فلا بد ان يجعل جميع كلامه دليلا واحدا بان يقال تراخى حكم النماء الى ما ليس بحادث به وهو النماء فلم يكن النصاب علة العلة وليس بعلة مستقلة حتى يكون النصاب سببا حقيقيا بل هو شبيه بالعلة فيكون النصاب علة اسما ومعنى لا حكما شبيها بالاسباب حسن چلبي

قوله الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف معنى والمراد بما لم يحدث به الوصف وان كان ظاهره عاما واعترض عليه بان ازالة المانع ايضا وصف والجواب ان المتبادر من الوصف ما قام بمحل العلة كالنماء القائم بالنصاب ولا كذلك ازالة المانع حسن چلبي

قوله يعني نفي كل ... الذي هو ... [illegible]

يكون نصابا دخل في العلة بعد الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم تتبين كون المودى
زكوة الا بعد تمام الحول ولكونه علة لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد
صار المودى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام
الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى قبل الاداء **قوله** وكذا مرض الموت
يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت
علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخي الحكم
الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة
للموت ويتراخي الى نفوذ السهم في الرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود
عند ابي حنيفة حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لابي يوسف ولما كانت
هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشري القريب فانه علة
للملك وهو علة للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة
الا انه ليست بعلة مستقلة بل حاصله بالاول سوى شري القريب فانه لا تحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب
من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام بالاسباب فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح به
بذلك في غيره وذهب المصنف الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود
الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فجعل هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما
وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لتصادقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول
فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شري القريب **قوله** واما ما له شبهة
العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة لوجود التاثير بجزء العلة لا اسما
لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير
المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الشافعي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا
تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخير وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر و
السبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وان
المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرههنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من
القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في التقدم من المزية فلا يجوز
ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل
يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عم اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات وصفين

وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال
لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل
منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة
العبد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت
الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم
الى الملك وثبوته به ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المبسوط صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما
وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء
الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير
موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل ويصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة واخبر بان
علة العلة يكون علة الحكم لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم
على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له الملك
القرابة وشراء القريب **قوله** حتى يصح بنية الكفارة عند الشراء فان عند الجزء الاخير هو الملك
دون الشري فكيف يصح هذا النوع في ملك الشري علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة في الحكم
غير متراخي حتى ان النية عند الشري نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق ولا اضافة الى القرابة
التي هي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا لاحدهما فان اشترى الاجنبي
شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا
لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشري وان اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا
يضمن سواء علم الاجنبي او لم يعلم اذ لا عبرة بجهله لانه من جهته وعند ابي حنيفة لا يضمن لان الاجنبي رضي
بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة
بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضا منه بالفساد فان قيل
لا نم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان
الرضا امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشري
وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل له وفي قوله ولا يعتبر جهله
اشارة الى هذا **قوله** حتى يضمن مدعي القرابة بعد اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب
ثم ادعى احدهما انه ابنه عم شريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من القرابة قد يحصل بصنعه
فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشري لم يضمن مدعي القرابة لانهما لم يحصل
بصنعه وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول انه يحتمل لصورة الشري معا

حتى لو اشترى الاجنبي او لا ثم ادعى القرابة صحت لعدم الرضى واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ولكن تصورنا جبر القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يجب حكمه **قوله** او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل العلم به العلم بذلك الشيء وربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخباره بمنزلة تخييرها وهو يقتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لانه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يتوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن مخالطة المائين او لماد وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله مقامه وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقي من جهته وملكه يمكن من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك تمكن منه مؤدي اليه وفاع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك حكمه من وطي المشتري والاظهر انه في التقويم اي علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤدي اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم من البائع من غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو جاز الوطي للثاني بنقل الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنقل الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا اسماه الامام السرخسي السبب لفظ من الدليل على العلة وكما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة في حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة **قوله** ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب

ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فهو شبيه العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة فيكون من هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كانت بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى شيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المص ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة **قوله** فاعلم اعتراض بين اما وجوابه [illegible] للتمكن من تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة اولا فالاول هو الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو الوطي اي وطي الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فتجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهتها ليس بطوع لاستيفاء القصاص فتصلح الشهادة لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فتجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء

القاضي واجب والولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص
اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا حاله انه لا يجب عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه
جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر
وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب وان قوي
وتأكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف
الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون
العلة فعلا اختياريا كما مر في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض النسخ فالسبب
حقيقي لم يقع موقعه على لا يخفى قوله بخلاف اذا زوجها بعض الورثة المرأة وكيلها او
وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يغرم الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج
موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على
التزوج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزوج فيكون
الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن المستلزم
بعقد الاحرام اذا قررت حال كونه مخرجا عنه للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين
قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير
فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك **قوله** وصيد
الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم حلالا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته
سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه
ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا فيبقى مدة
بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا الحب ضمانه
ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجناة بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد
الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان
الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير
قياس استحسانا لغلبة السعاة **قوله** موجبه من الوجع وهو الضرب باليد والسكين
قوله كالتطبيق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها
قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لا يترتب عليها الجزاء وهو وقوع الطلاق
والعتاق او لزوم المنذور وتسميته لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ
لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله مجازا حال من التطبيق وما عطف عليه اي كا

كالتعليق ونحوه حال كونها اسبابا مجازا ولو كان متعلقا بقوله هو سبب على ما زعم المحشي لكان المعنى
ومنه ما هو سبب مجازا في الجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية
هذه الصيغ سببا مجازا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير علة
علة حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع بالملك و
ذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات
المنجزة وهذا بخلاف اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير حين اليمين لانها
للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة
لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت
قد اعتبر في حقيقة السبب الافضاء وعدم التأثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان
يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان
قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء موصلا اليه خصوا هذا القسم الذي
ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وتنبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس
فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم
المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه و
فيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة
والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهته السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو
بعد حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة
اي من جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال
تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على
الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلال زفر فهو ان المعتبر وجود الملك
حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج
مثل ان تزوجتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود
من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء في مخالفته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند
فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط
فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات
البر فيظهر فائدة اليمين ويتحقق وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند
وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشتراط الملك حال التعليق ليترجح جانب

وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه ليظهر
فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء
على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون
الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عوده عند وقوع الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال
المحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق
بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج
الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره
انما شرعت للبر اي لتحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه
فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق والعتاق
ونحوه كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل والمنع
واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر كما للضمان
شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات
فيكون للغصب شبهة اي ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة
حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان
البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون
وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضيته
اي البر للفوات عرضية لوجود الجزاء ويلزم عرضية الوجود بسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب
وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته و
لهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل
مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها
ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال
الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت
فليعتبر امكان الرجوع ههنا اذا فات المحل قلت لما فات المحل لا بد منه لتحقق البطلان والملك
لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء لتحقق البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع
الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انه انما لم يشترط بقاء
الملك لبقاء التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق يثبت بمحلية النكاح

يفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فما حصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا
وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان طلقات هذا الملك
متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق اخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو
ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القايم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها
كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد
الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به يعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق
ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج
آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي ح وابي يوسف فلو تعين طلقات هذا الملك
لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التطليق
بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر
فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب يلزم منه شبهة الثبوت
للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك
عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو علة تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء
من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المص من ان الشرط فيه
اي في هذا التطليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو وجوب
او تغيير حال الشرط هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق
انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة
الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهة اعتبار الشبهة بالحقيقة ولان شبهة
الشيء لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل التطليقات
الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان علة المنع عن الوطي هو ذلك في الرجل
وهو قائم لم يتجدد ولان علة ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج
عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فلا يبطل
الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة

قوله اعلم انه لكل من الاحكام فقد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث
اقسام النظم باب البيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال و
المص لما ضبط ما يتوقف من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك

اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدّره بكلمة اعلم تنبيهاً على انه باب جليل القدر عظيم
من الاصول يجب ضبطه وعلمه لما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلاً والاحكام
انما ثبتت بايجاب الله تعالى صريحاً او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة و
ذلك لا يقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعاً فلو اضيفت
الى الاسباب لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضاً لو كانت المذكورات
عللاً واسباباً لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم
ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود منها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعاً
بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد ونحو ان يضاف
الاحوال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب
انه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا
انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها
تيسيراً وتسهيلاً على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة
على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع
كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله
سبباً لما يترتب عليه الحكم على ما تقرر في فصل الامر **قوله** فتسبب وجوب الايمان بالله اي
التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به
العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقاً
بالعدم وانما سمي عالماً لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا اختصاص لنفس وجوب
الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيراً على العباد وقطعاً لحجج
المعاندين والزاماً لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث
العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد لا لوجود الصانع ووحدانيته
او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على انه لابد له من صانع قديماً
غنياً عما سواه واجباً لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات
وينفي جميع النقايص لا يقال لو كان السبب هو حدوث العالم علينا منعه ثم لما
كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج
اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من حقيقة الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع
العالم بارادته واختياره وانه المختار لا يكون الا كذا وهم ينفون ذلك ولو سلم ب

قوله على ما ورد به النقل اي على الوجه الذي ورد به ودل عليه النقل لا كما زعمت المجسمة من انه تعالى جسم وان له صفات حادثة ولا كما زعمت المعطلة والفلاسفة من انكار الصفات وغير ذلك حسن چلپي

قوله وانه المختار لا يكون الا حادثاً فان الفلاسفة لا يقولون بان حركة كل فلك قديمة عنه مع انها ارادية وقد فصلنا ذلك في حواشي الحواشي حسن چلپي

فليس المراد ان السبب بالنظر الى الكل اصح هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في
ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال
بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحاً واكثرها وقوعاً واشبهها دواماً اذ كل احد
يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازماً لكل من هو من اهل الايمان حتى صح ايمان
الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر
عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه
تبعاً للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم
المشروعية اصلاً ثم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه
الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت
عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب
عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم
كان معذوراً عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين
لا يكون معذوراً لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع
والايمان ليس كذلك بل انما تبتني صحة الاداء على كونه مشروعاً في حق المؤدي كما في جمعة المسافر
قوله وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل
المعقود لبيان ان المأمور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب
للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها
اليه مثل قوله عم ادوا ربع عشور اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في
وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة
فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى بالنماء ليتصرف الى الحاجات المتجددة
فينبغي من اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطاً لوجوب الاداء تحقيقاً للغنى
واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول
الاربعة التي فيها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في
كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطاً وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد نماء المال الذي
هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك
النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله**
وللصوم النوع المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه نضاف

قوله تكرر الحكم بتكرر السبب باعتبار كون تكرر الحول في المال تكرراً في المال الذي هو السبب حسن چلپي

اليه وبتكرر بتكرره الآن ثم اشار الى ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر
اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار ظهار شرف الوقت وذلك
في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد
مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس حكم السبب
جواز الاداء فيه بل هو وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون
وهو المختار عند المص الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب
لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرائط وجوده متفرد بالانقضاء
لطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من
افاق بعض الشهر فقد قررناه في باب الامر **قوله** ومن اما الانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن يدل
على انتزاع الشيء من الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا دخلت صلة للاداء
فهي للحكم الاستعمالي اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله و
الخراج عن ارضه ويكون للدلالة على انه وجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه
كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي
الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم
فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب المال والكافر
ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ
لا خراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه
انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن
في الحقيقة لا وجوب عليه لانه المتحرج بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على
العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى
الاصلي وكذا نقول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله**
بخلاف تضاعف الوجوب فانه حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف الالفاظ
كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب
مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب
في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام
وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد فلا
يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر

بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها
بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده يجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل
اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة
فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة **قوله** وايضا
وصف المؤنة ترجيح سببيته باعتبار الراس لان في النصوص الحكم بوصف المؤنة في قوله عم ادوا عمن
تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه كما في
العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** وقيل اي سبب الوجوب ثم يوجب
بدليل الاضافة لا الوقت والاسقاط عنه اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون
الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت
ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** والعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية
الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع و
ذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري
فقوله الحقيقة للخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا تعتبر فيه الاهلية
الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فتجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدواب فلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء
والعشر للمحتاجين من الضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء
فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان
الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض فلا بد من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار
النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاصغر والاكبر و
الاقبال على المبغوض المذموم بما في الشرع والدنو من راس الخطيئات وهو يصلح سببا للذلة
والصغار وضرب هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار
كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف ولا يجتمعان
في سبب واحد هو الارض النامية وعندنا حتى يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب
الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض
قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي
اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها
وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط الوجوب

الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب
تحصيلها الا عند تعذر عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً
ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة
بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصداً او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي
اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سبباً لنفس الطهارة
بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي
شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة
بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهو محال لانا نجيب عن الاول
بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن
الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة
الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر **قوله**
والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى
العبادات والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث
انه يلاقي فعل نفسه الذي هو ممكن له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا القتل
والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب
والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين مع
انها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا
فلا يستقيم الكلام حملا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف انه سبب
الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لا انها
دائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين
هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط
فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل
اعني البر لكنها باقية في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المعاملات
يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك
وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ
الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد
والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية
مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع
والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال
العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
فبينها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل
ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او
بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي
المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي
الفقه على اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما كان المتعارف
في العلة والسبب ان يكون لهما نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام
وكان المصطلح ما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعل
فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ودفعا
لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها **قوله**
واما الشرط فهو على ما ذكره اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية
وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع
كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب
اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم
اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت
الدار وذكر فخر الاسلام قسما سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة
من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى
العلة او السببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان
كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر لخروج
القسم الرابع **قوله** وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع وحكم الشارع حتى
لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره
المكلف ويتوقف عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة

كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق ولالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معناه اتزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط **قوله** وقد مرت اشارة الى بيان اثر الشرط المجيء وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصلح الحكم بدونه **قوله** فيضاف اي ذلك يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه شبه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة ح بالشبه وبخلاف ما لو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج اداه للمرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليه واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة اما باعتبار انه يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقية والحكمية معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة وتحل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط كما قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا ابني على ان شهود التزوج ابروا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم بوجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الكبير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لاستناده الى دليل شرعي واجب العمل به ولا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء

بطريق

بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وعندهما لما تبين انه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حل يعتق واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين اعني تعليق العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاحكام الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بعتق العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانهما اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه باني في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤدي الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد يحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقرا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتخيير فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة والشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كان

وان كان سببا وهو ترك العلة في الاقف الى الحكم والايصال اليه فعند تعذر الاضافة الى
العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف
اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي
ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على
الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي
مباح في نفسه وان حرم لغيره في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا
كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب
الشافعي انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان
فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط
قوله واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل
بخلاف الحفر فانه ازالة المانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية
الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح
الباب ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط
اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط
المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل
بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال
المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر
الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان
عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على
ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لا يضمن عندنا
متعرضا للخلاف وليس كذلك **قوله** وقوله فان الحل يعني ان يكون حل القيد في حكم السبب
لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدم عليها
لانه طريق الى الحكم ومفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة واما قال صورة
العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقاد ما هو علة لما سبق كان التعليق يمنع العلية الى وجود
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو
علة التلف كان في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة
الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق يضمن بناء

قوله في بئر العدوان وهو البئر الذي حفره احد
في ملك الغير لا في ملك نفسه حسن جلبي

قوله وجوابه المنع اي منع كون الحفر مفضيا الى
الحكم بل المفضي اليه هو المشي فيكون هو
السبب حسن جلبي

قوله لا تعليل لعدم الضمان اي ليس تعليلا له
ابتداء وان كان تعليلا له بواسطة اذ
لا يخفى بان عدم الضمان متفرع بان الحل شرط
في معنى السبب وقد اعترض عليه فعل فاعل
مختار فلا ينسب الى المتقدم فلا يضمن [illegible]

فوق الخلاف سوق الدابة وقودها
فان ... وان كان سببا ...
لان العلة [illegible]

بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيانه تقدم
السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا
عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان
وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في
النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجيء **قوله** لان الحمل اي فعل
الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هو لا يعتبر
عن الخروج عادة فصار فعلهما ملحقا بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون
فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام
المص ليس كما ينبغي ولا يخفى وايضا يرد انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم
لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم
عن الغير فممنوع كما اذا ارسل كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل بفعله وهو
المبنى عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل
ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال
واحد فان قيل جعل فتح الباب شرطا لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة
صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم مضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح
علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على ان لك ان تقول الحكم ههنا هو التلف
لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة فكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان
لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** واذا قال المولى فانه عورض بان الظاهر الان
لا يبقى نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والمولى يحتاج الى استحقاق
الدين على العاقلة ولا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه **قوله** واما شرط
اسما لا حكما فكما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين
بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تعلق الحكم عنده فان
دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم
تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك
انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا

قوله ليس بمستقيم لانه مفض او اجيب عنه بانه لا يمكن
ان يكون مفضيا الى الشيء ووسيلة اليه الا بان
يكون وسيلة ومفضيا الى علته حسن جلبي

قوله وههنا نظر وهو ان وجوبه قيل لا طائل تحته
اذ هو كلام المص وقد اجيب عنه بان الشرط
المتقدم يسمى علامة ولا يسمى شرطا حسن جلبي

قوله فظهر ان كلا منهما قيل لا يخفى على المتأمل ان السبب
يكون فعله بعد كونه من افعال الطبيعة ولا يصلح
سواء يصلح لاضافة الاحكام اليه ولا كلاحاجة يجعل
كل من الامرين مستقلا في الاستدلال حسن جلبي

[illegible]

عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين
شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك هكذا في الاكمل **قوله** واما العلامة فهي على مقتضى تفسير
المص ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجوده وذلك الشيء فتباين الشرط
والسبب والعلة والمشهور انها تكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا
انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة
وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه وان تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك
فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشرط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح
كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المص واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة
انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة
كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر
عن وجود ثقل القنديل المتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم
مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهة العلامة في عدم
الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المص محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما المتاخر فهو
والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة
كشروط الصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان
الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر
البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الاستمساك عن الارض **قوله** ولما كان لي
نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صح لكن الشرط الا
انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة
صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا هاهنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه
وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل يبتني هذا
السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكا
الكافرين وان كانت شهادتهما على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة
في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور
في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق نظرا الى المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ
الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تتضمن
ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا

قوله لقائل ان يقول اجيب عنه بان الرجم عقوبة مغلظة لا يوجبه الزنا الا بشرط الاحصان
فيكون بمنزلة الجزء الاخير للعلة والاحصان وان كان عبارة عن خصال حميدة لكنه نعمة
توجب مزيد الشكر فيتغلظ الجناية بكفران النعمة وبهذا الاعتبار يصير شرطا في معنى العلة حسن چلبي

قوله الا انهم مثلوا فيه لا يخفى انه اعتراض على المص قد يتكلف في الجواب بان شرطيته لما لم تكن لتوقف العدم توقف الحكم وهو الرجم عليه والا لفات من وجب تقدم توقفه عليه فلاجل ذلك لم يعتبر وسمي علامة وبهذا يتضح [illegible] قوله واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان الشرطية المعتبرة ينافيها التقدم على ما بين حسن چلبي

قوله قد يكون متقدما قد يتكلف في الجواب عنه بان المراد بالشرط المحكوم عليه بوجوب التاخر ما اعتبر فيه هذا المعنى وهو كونه شرطا تعليقيا ولا نسلم ان كون العبد عشرة ارطال معتبرا فيه شرطا تعليقيا كان قبل صورة العلة وهي التعليق اذ قبله لم يكن شرطا ولا تعليقا حسن چلبي

قوله يكون قيده عشرة ارطال يعني فيما اذا كان كذلك في نفس الامر حسن چلبي

قوله كالطهارة للصلوة قيل لا نم ان الطهارة التي هي شرط للصلوة متقدمة عليها وهي الوقت بل الطهارة التي هي شرط [illegible] وهي الطهارة المنفصلة بها [illegible] الثابت بدخول الوقت فهي متاخرة عن العلة ولاجل ذلك لا يسمى علامة وعلى تقدير جواز تقدمها على الوقت لا يجب ان يسمى علامة لانه لا يجب تقدمه كالاحصان والحاصل ان ما وجب تاخره شرط في العلة وما وجب تقدمه هو العلامة وما جاز تقدمه وتاخره فليس شرطا في معنى العلة وليس بعلامة حسن چلبي

قوله واما ثالثا اه اجيب عنه بان علة السقوط هو الثقل لا الثقل المخصوص بدليل ان كل ثقل موثر في السقوط وثقل من وقع بعد ازالة الاستمساك عن الارض ليس علة له لانه ثقل لا الثقل المخصوص [illegible] ازيل بعد العلة التي هي الثقل [illegible] الارض قد كان قبل ذلك وعلى تقدير تسليم ان علة سقوطه ثقله لا مطلق الثقل بالاجزاء المادية له التي هي الطالبة للمركز كانت موجودة قبل ذلك والثقل الذي هو علة السقوط الحاصل في تلك الاجزاء المعقودة قبل زوالها [illegible] كان موجودا قبل حفر البئر حسن چلبي

قوله في الاسرار اي في حدوده والا ما ذكر في شهادة الكافرين يوافق ما ذكر في الهداية وهو الصحيح حسن چلبي

فلا يقبل **قوله** وههنا لا تثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء
لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة ولا سبب ولا شرط في
معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة **قوله** وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار
ان المصدرية في معنى ان مع الفعل **قوله** وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه
في ادعائه الرق ورفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة
النساء لخصوصيته في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا توجب
وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصيته في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في
الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند
ابي ح لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة
بل بمنزلة العلة المثبتة للسبب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها
كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر
او اقرار الزوج بالحبل فان كلا منها دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون
الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني بها اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج
مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي ح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض
وجه ابي ح في هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا
تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من
الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة
رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق
وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق
الرد على البايع فيما اذا اشترى امة على انها بكر وادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة
بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة
الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة
يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله**
بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة مترتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة
بقوله تع والذين يرمون المحصنات الاية واذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة
فكذا في حق الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في
الحكم عند الشافعي فان قيل ان قوله تع ثم لم ياتوا عطف على قوله يرمون فيكون شرطا مثله

قوله وتذكيره اه يعني في بعض النسخ وفي بعضها وهي فلا حاجة الى التأويل حسن چلبي

وفيه نظر اذ الفرض فيما اذا لم يوجد الاقرار منه [illegible] من المرأة وشهدت بها القابلة و الفراش قائم

قوله ان يتقدم الجلد على العجز يعني كما تقدم الشهادة على العجز حتى لو شهد القاذف قبل تحقق العجز تقبل شهادته وقضى القاضي بشهادته ثم بتحقق العجز تبين [illegible] انه قضى بشهادة من لا شهادة له [illegible] لو قضى بشهادة رجل [illegible] حسن چلبي

[illegible]

اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيداً فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطاً للطلاق والعتق جميعاً مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطاً في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه فلا نسلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعل العجز عن اقامة البينة لغواً في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكون في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس كذلك بل يتوقف عليه فيكون شرطاً **قوله**

فلما يعني لا نم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقاً وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعاً للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة فاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلاً فان قيل لو احتمل الحسبة ولم يتعين جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة فلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقاً الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطاً لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فلما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان أتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد انتم الحد عليه وان أتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر

باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حساً او من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلاً والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغلب ليدخل فيه تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سبباً لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع

ارکانه

قوله المراد بحق الشرع ان الحق مطلقاً هو الثابت الموجود ... [illegible]

... لحق حبيب الثواب ... والنفقة وادا الدين حسن چلبي

ارکانه وشرائطه تحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائهما كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سبباً لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثره كالبيع للملك بخلاف الاكل فان ذلك شرعي لم يجعله بالتعيين سبباً لبطلان الصوم مثلاً بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع لذلك الفعل لكن لا من حيث انها داخلة فيها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الداخلة كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسداً من قولهم فسد اللحم اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط سمي باطلاً كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيراً ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله وله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فطهر بما ذكرنا انه لا ينحصر قسمة الحق في الاربعة بل خامسة وهو ما اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي **قوله** اما فتوته حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كالحدود وعقوبة قاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء **قوله** ولكل اي لكل واحد من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع اصلاً وملحقاً به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة فان معظم التصديق بالله بتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مالها اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد بشيء مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي واما الاختصاص في المؤمن به فيعني التصديق

هو الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله
المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رؤساؤهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع
انفاقهم على ان بعض الكفار يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا
ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير
ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار
عند تعذره كما في الاخرس ونحوه وكما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان محكي باصله انما هو عند بعض
العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار
شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا
عند الله تع وهو ادنى بالسنة والوفاق الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي
هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى ان الحربي او الذمي
لو اكره على الايمان فآمن صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن
على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل
الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد والزوائد للايمان
هي الاعمال تعبدا لصفة الكمال بناء على انها من تمامات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما النوع
الاول منها الصلوة لانها عماد الدين وثانية الايمان شرعت شكرا لنعم الظاهرة والباطنة
لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها الصوم ثم حج لانه عبادة بدنية خالصة
فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي
الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها حيث وجوبها على الانسان
بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصيام
واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة
لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون
اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها
عقوبة لما كانت المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب
والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا
مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل
للكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين

لم يجب

قوله والملحق بها الصوم فيه ان الكلام يدل على ان العبادة هو الملحق والزكوة والحج من الزوائد وفيه
نظر ان نقول قوله والحج مثل الاعتكاف التنفيس
يعني السنن والآداب بدل على ان الزكوة والحج
من الزوائد وان ليس المراد بقوله والملحق بها الصوم
الحصر وقد يقال الكل فروع ونوع العبادات الصلوة
وهي لا يكون الا به فرع وهو لا يجوز كاملا الا به
وزوائد وهي ما يكون كاملا بدونه وكتمامه مؤكدات
الكمال كتحسينه مثل الصلوة لا تؤدى الا بالاداء ايضا
ولا تؤدى الا بقراءة الفاتحة والتشهد وتطوع القراءة
والقيام والركوع والسجود من المحسنات والصوم
لا يؤدى الا بوجود النية في النهار ولا يؤدى كاملا
الا بالنية في اوله وترك ما يكره فيه من المحسنات
واعتبر في كل العبادات حسن چلپي

لم يجب وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه
الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله
بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل المؤنة فيصح
بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكافر بعيد عن القربة
من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة
والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد يبقى على العشر
لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف تضاعف
العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من
ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع
في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها
لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفر وخلاص عن وصف القربة وعند
ابي حنيفة ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه
والتضعيف ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين لتعذر ايجاب الجزية او الخراج
عليهم حتى ان امر العتبة لكثرتهم تحزبوا الروم فلا يتعدى اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **قوله**
وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤدى بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن
فان الجهاد حق الله تع اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تع الا انه جعل اربعة اخماس
للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن تجار ثم صرف
خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة **قوله** وحرمان
كحرمان الميراث فانه حق الله تع اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة بمقاتل لكونه غرما لحقه لجنايته
حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه
ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة
وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على
ان الشارع رتب الحكم على القتل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي
اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب فالجزاء
يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها
مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان المسبب ليس
بقاتل حقيقة واطلاق السبب على المخلوق باعتبار انه شرط في معنى السبب الى العلة

بفتح الالف المثلثة وسكون الغين المعجمة اسم قبيلة
كانت كفار في زمن عمر رضي الله عنه وقد صولح
رضي الله عنه عليهم الصدقات

قوله والهذا جاز اه ولهذا ابتعى حق لبني هاشم الخمس اذا
لم يجد له اداء الواجب بحالة لمصيره انتقال اثاره وحتى
حسن چلپي
قوله الى الواجد عند الحاجة بخلاف انتقال الزكوة بعد الحول
اي في اعطاءه وانه يعني وان يصرف حالة وجدها
لمعرفة الى نفقه في جهة
حسن چلپي
قوله كحرمان الميراث قيل ليس لها غير هذا المثال وقيل يمكن
ان يجعل الوصية بالقتل من وجوب الكفارة لمعنى العقوبة فيها
حسن چلپي

قوله وجزاء للقتل ولذا يتعدد الكفارة بتعدد القتل
مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد في الاحرام حسن چلپي

فكرها سبباً موصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية
على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتود للنفس فيحتاج فيها الى زاجر فوق ما
في سائر الجنايات فصار الزاجر بها اصلا والعبادة تبعاً فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا
لراحة وتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا يرى انه
لا معنى للزجر عن القتل خطاء وان كانت كفارة الظهار شرعت فيما يندب اليه تخصيص ما
تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل
تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف ان لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب
تحصيله لا يليق بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عم
من افطر في رمضان متعمدا فعلية على المظاهر فذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة
الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فيقبل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي
به يكمل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال
الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه في المضمضة
فلولم يعتبر في سببها كمال الجناية كما في كفارة الظهار وغيرها في كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في
الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان تكون كفارته عقوبة
محضة الا انه لما كان متناعن تسليم النفس الى ما يشتهيه لا ابطالا لحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالتمام
بعد تمام الصوم بتحقيق هذا الاعتبار قصورا في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه
الثلثة متقاربة جداً **قوله** وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال فيها
معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة
وهي قرب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام
حاوره فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصداً الى العقوبة والزجر
بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل خطاء مثلا وقد اشار
الى ذلك فيما سبق **قوله** كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام
عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة ابتداء ويكون اداؤه
عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور **قوله** فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة
غالبة في كفارة الفطر الا انه توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء تخرج للنظم عن نظامه
ولولا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكن تجعله لكفارة الفطر لتحسين النظم و
يستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر يسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو

قوله وذكر بعضهم اه فيه بحث وهو ان سياق كلام هذا البعض على ما نقل يدل على جواز تقديم الحكم
على السبب وذا لا يجوز كما تقرر عندهم فالوجه ان يعتبر جزء السبب العزم على الوطي فانه يكون
فيما اراده من ان سبب الكفارة ليس جناية محضة وتقدير الكفارة انما هو على الفعل التماس
لا على السبب الذي هو مجموع الظهار والعزم على الوطي حسن جلبي حسن جلبي

قوله وذكر في الطريقة المعينية اه قيل ان نقل عن الطريقة لا يثبت الآن المعصية قد يكون سببا
للعبادة ونحن نمنع عن كون كفارة الظهار عبادة فلا يلزم من هذا ان لا يكون جهة العقوبة
فيه غالبة حسن جلبي

فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا الجواب ان البالغ الخاطي موصوف
بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في
القتل لعظم خطر الدم **قوله** لا نهاية اي الكفارات عند الش في ضمان المتلف ولا فرق في
المتلف بين المباشرة والتسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يجب في حقوق الله لانه
منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقيقة جزاء الفعل قيل المراد بالمتلف هو
الحق الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل العباد كالاستعباد الفايت بالقتل و
ليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلا ضمان الدية والقصاص واما في غيره فظاهر **قوله**
وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى
دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة تمسكين بقوله
عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه على المظاهر فذهب المص الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة
الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل
عليه ان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة ال
العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان
جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة
ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا
كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو
ظاهر من امرأته مرتين او ثلث مرات في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة
واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على
ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق وتحمل التشبيه للكراهة و
بهذا يدخل قصور الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدايرة ولولا ذلك لكان جزاؤه
عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي
هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه يعطف العود على الظهار ثم رتب عليهما
الا انه يجوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت لانهاء الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها
على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة
في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا
اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها
مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تغيير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها

قوله على انه كان في الاصل الطلاق فهذا الكلام ليس له نفع كثير اذ غاية ما ثبت به
ان الظهار جهة الاباحة وهذا لا يقتضي كون العبادة في جزئه غالبة ولا يمنع عليه
جهة العقوبة فيه كيف وكونه منكرا من القول وزورا منصوص عليه

محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف ساير الجنايات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل سيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتهمة او لفسقه فصام لقوله صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطاء لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدا بالقصاص على رجل وقضى القاضي عليه بقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المراة اذا افطرت عمدا في رمضان لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فتمكن في هذا اليوم مانع في الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يحل له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشا السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من فعل الحق **قوله** وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ولا يتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العباد غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء الحقين واخلاء العالم عن الفساد والآن وجوبه بطريق المماثلة المنبية عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل كان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال **قوله** واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان مع القتل ففيه حق الله من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل **قوله** ثم بتبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداء صار بتبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين

الابوين اذا لم يوجدا واذا لم يوجد بتبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي مع ابويه او احدهما فهو تبع له والامان اخرج الى دار الاسلام اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والامان اسلم احد ابويه فهو تبع له والامان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو لمن سباه في الاسلام حتى لو مات يصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء الابوين بل عن اداء الصبي بنفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم تخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه **قوله** لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرايض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل اي افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد اندفعت ومتى قال لمن له اناءان من الماء طاهر احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين بقدر على استعماله بدليل شرعي وهو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الماءين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز على ما هو الاصح على ما يشهد عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الانائين بحالة السوا اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا تصح التيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري وكذا جواز التيمم بها اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلفية مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة

واوس الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء الانه تع نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الالة لا فتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فالجواب النيم بالحجر المعتاد ليس بجائز الزيادة في شيء لان معناه الزيادة في الحكم وتترتب الاثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة التيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي الماء لان شرط الصلوة في كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل عن الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي الماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن الوضوء لان الله تع امر بالوضوء والا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي الماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال العارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم بظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تنعقد الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله نفس المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عم اول ما خلق الله تع العقل واما ما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس

للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى اثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة ما يصلح في هذا المقام الى تفسير العقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال اثره يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس وكما ان بافاضته نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك بافاضته نوره يدرك المعقولات قوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير واضحا اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب قوله وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدي والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته في التوجه نحوه بتوفيق الله تع والهامه لا بتأثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تع والحكم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه واضاءة نوره ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المص تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى

مسبوق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب والكشف الحجب بينه وبين المطالب
والتهدي الى طريق التوصل الى المقاصد واما على الاول فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان
القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف تفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب
المبادي وتهية المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام
وتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتب الاربع فكيف
تخص بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاشياء
ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح
مراتب قوة النفس وقابليتها الاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم
في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب النفس باعتبار قوتها في كسب
العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فتجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية
اي التي يتمكن بها كسب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم
في الحواس ان يدرك الغايب من الشاهد اي يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات و
الملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص
وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة
وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية
حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدا الادراك
وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدا الفعل وهي
باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع تكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا والقوة النظرية
في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان
النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة
ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول
ملكة الانتقال كاستعداد الامي المتعلم للكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة
على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربها الى الفعل
وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء و
اذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة
هذه القوة ولحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة الح

المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحضور صور المعقولات للنفس ويلوح الظاهر
من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات
والعقل بالملكة بعده والمعتبر جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل
بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة تتادى الى المجهولات النظرية
واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه
ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل
والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف
كالثلث الاول وكمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب مالها من هذه الاحوال ولا
شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا
ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشي فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك
البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان
عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات **قوله**
فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل ان درك الحواس نهاية
لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكها
امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث منقطع بيتداء والضمير عايد الى حيث اي
طريق يبتدا من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس
بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس
الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد
والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على
جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الى
الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش
على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك بها الالوان
والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها هو صور المحسوسات لا عينها فان المحسوس
هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس يرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم
هو ذلك الموجود ويحصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول
نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها

خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور
جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في اخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات
فيبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك وهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من
الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المص بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من
طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة
في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ بها المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس
المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب
والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان و
انسان عديم الرأس وهو امعي اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على
اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها
بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما
ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الاختلال في فعل
تلك القوة ولفظ ثم في كلام المص ليس لترتب القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها
فانه يرتسم اولا صورة المحسوس في الخيال ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل
ولهذا قال ثم بعده محافظة ثم يحفظ الى آخرها بعد الطل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اي ارتسام الصور
والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين ينتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني
كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعداد النحو قبول صورة الانسان
مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش
بهما للمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقريب في ان نهاية درك الحواس هو بداية
ادراك العقل على ما شبهه التوبيخ المذكور بعض والتحقيق في هذه المباحث فيما لا يليق بهذا الكتاب
ثم الظاهر ان معنى التقريب المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا المطول
وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يعطي الطريق
الذي يبتدئ فيه الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال
فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات
فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج
الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات
واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك

الذ

قوله لا في مؤخره على ما ذكره المص اجيب عنه بان المص جعل الدماغ مقدما ووسطا ومؤخرا واعتبر التجاويف الثلثة وان جعل منها مقدما ومؤخرا واخر المقدم قوة وفي المؤخر اخرى لان غرضه لم يكن بيان تشريح الدماغ وانما الغرض بيان الحواس الباطنة [illegible] الدماغ [illegible] وفي مؤخره [illegible] المفكرة [illegible] الدماغ عين الوهم حسن چلبي

ذلك الطريق فهي نور للنفس يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدا الانسان
بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام
قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى الطريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان
وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه حصل من عمل بل بمعنى
انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية وتحصل للنفس القوة النظرية
والقوة العملية والاولى كمال للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور
الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها خير وشر وبالعكس اما الاول فلان
الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات شاقة ومخالفة للهوى
فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان
الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات متنبهة لمطاوعة القوى وارتكاب الخيرات فاذا
اكتسب العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انها خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات و
الشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من
جانبها وهو ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه
ولا ضنة في جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية
المسماة بالعقل تلازم فيستدل بفعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على
وجود اللازم ويستدل بترك الخيرات على عدم العقل استدلالا بعدم اللازم على عدم
الملزوم **قوله** ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا
فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان
ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل
والى الخيرات اميل وبالكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور
وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في
ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليها من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال
اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما زادت
في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت
تناسبها بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاضافة
بازدياد المناسبة ولما كانت تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ
المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ امارة للسبب الظاهر

قوله يسمى العلم به نظريا فيه بحث لكون الاشياء مباحث التعرف محظورة او كون الافعال واجبة وجوبا او مباحا او مكروها [illegible] من المعلومات العملية [illegible] تعلقه بالعمل حسن چلبي

قوله ويستدل بترك الخيرات فيه بحث يقتضي ان لا يكلف التارك للخيرات والآتي بالشرور لعدم العقل الذي هو مناط التكليف حسن چلبي

قوله باعتبار زيادة اعتدال البدن المفهوم من كلام المص ان تفاوت النفوس في ناحية الاشراق بحسب تفاوت نقصها في مبدأ الفطرة صفاء ولطافة ومن كلام الشارح ان تفاوت الابدان بحسب الاعتدال وعدمه والظاهر ان تفاوت النفوس في مبدأ الفطرة بصفاء ولطافة بحسب تفاوت الابدان فلا مخالفة لكن هذا مبني على ان حدوث النفس بحدوث البدن اذ لو كانت النفوس قبل البدن كما دل عليه خطاب الست بربكم فيكون تابعة لما لم يخلق عند وجوده حسن چلبي

مقام حكمة كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء
على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية
من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى
المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تع فهي تامرها
بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك الادراكات فتدرك ما تحرى من المصلحة فتحصل
الكمالات **قوله** وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع لينبني
في ادلة الجانبين وتظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام
على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة
في ان الشرع يحتاج الى العقل وان لا تعقل خلافه في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف و
اما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل
وانما النزاع في ان العاقل اذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله
اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة
ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة
وقد سبق تحقيق ذلك **قوله** قطعا لله در يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله
وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور
قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل
لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس
لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة
انجذاب النفس الى الوهم دون العقل مع ما من جهة ان يستمد منه العقل وذلك لان الفها
بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر **قوله** فهو اي العقل وحده غير كاف في حصول
كمال النفس وورود به امر الشارع لما ذكرنا من لطف الخطاء وليس المراد ان العقل
لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسمعيلية في اثبات
الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ
حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تع لانها بكمال العقل والبالغ
والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب و
معنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تع بخلاف مذهب المعتزلة
فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية **قوله** واذ

واذا كونت اي المراهقة ثلثين من الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن في الاستدلال
اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والتحقق عدنا فان قيل اذا انبط
الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر حقيقة السبب فينبغي ان نعتبر المراهقة
التي كونت كافلة وسوا على انه لا مشقة فيه اصلا فانه ينبغي الرخص بحالها قلنا ذلك في الفروع
واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي ودليله لعظم خطره **قوله** وكذا اي
مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد
عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا او لم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو اعتقد ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل
النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن في الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان
التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك
في علم الله تع فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما
يرى من الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكن مكلفا
بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز
بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي و
المجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله** فصل ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا تثبت الحكم عليهم
من اهلية الحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه
على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة
اليه شرعا في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته
في ذمته حاول المص الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك
ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تع الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب
الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة
ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم
الميثاق المشار اليه بقوله تع واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تع اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض
على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة
الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم اثبتنا ذلك
بحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام المص في الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين

قوله وليس في تقدير الزمان اي وليس علي حد الاجمال في
تقدير الزمان التجربة في هذا النوع وهو العاقل الذي
لم يبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم به انه
يكلف وقد ورد ما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا
بالمرتد فانه اذا استمهل يمهل ثلثة ايام او وفيه الرد
ان الفعل متفاوت في الخلقة فرب عاقل
يهتدي في زمان قليل الى ما يهتدي اليه غيره في زمان
كثير فتفويض تقديره الى الله تع اذ هو العالم بمقدار ما
يكفيه حسن جلبي

قوله بان الاهلية ضربان المحقق ان الاهلية ثلثة اضرب لان
هنا ثلث مفهومات احدها نفس الوجوب وهو شغل
الذمة وفي وجوب الوقوع وثانيها وجوب الاداء
وهو طلب تفريغ الذمة وثالثها نفس الاداء وهو التفريغ والايقاع
ولكل منها اهلية عبر القوم عن الاولى
باهلية الوجوب وعن الثانية باهلية الاداء الكاملة
وعن الثالثة بصحة الاداء والاهلية القاصرة
وحصل ثلث مفهومات فنفس الوجوب بالسبب والاهلية
بالذمة ووجوب الاداء بالخطاب والاهلية بالعقل و
البدن الكاملين ونفس الاداء بوجوب الاركان
والشرائط والاهلية العقل بالقاصرين حسن جلبي

قوله ان الذمة في اللغة العهد قيل لانه سبب نقض الذم
اذا نقض حسن جلبي

قوله ذرية آدم بعضهم من بعض روى مالك واحمد بن حنبل
والترمذي عن عمر ان النبي عم سئل عن تفسير الاية الكريمة
فقال ان الله خلق آدم عم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج ذرية
فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح
ظهره بشماله واستخرج ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار
وبعمل اهل النار يعملون وفيه بحث وهو ان الاية الكريمة
تدل على ان اخراج الذرية من ظهور بني آدم عم ودل
الحديث الشريف على انه من ظهر آدم عم فالتوفيق
ما قال صاحب الكشف نقلا عن البعض ان
الله تع اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض
على ما يتوالدون الى يوم القيمة وكان ذلك في ادنى مدة
اخذا من ظهره كما وكان ذلك في ادنى مدة كموت
الكل بالنفخة الاولى في الصور وحيوة الكل بالنفخة
الثانية وفق بينهما وفي شرح المصابيح بان المراد
من آدم هو واولاده وجعل اسم المتبوع كالشيء والمراد
توليد بعضهم من بعض على مر الزمان والقرون
مع ذكر الاصل

الجنايات بوجوب اشياء له وعليه وتخاطب بواخذ بها فلا بد له من ان يكون فيه خصوصية بها يصير اهلا لذلك
وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لماله وما عليه واعترض بان هذا صادق على
العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا
لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة
حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب
له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل
بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب
على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال
وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع
نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد
فالرقبة تفسير للنفس والعهد للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح
قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك وذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة
على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم العمل
له لزوم القلادة للعنق من غير استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا
لا يراد وصف يصير اهلا لذلك واما باعتبار المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء
البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها
بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان
يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فاز الراعي لها والقائم بحقوقها
بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف
للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني
فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا
لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فتحمله وكان ظلوما
لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن
اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان
قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية
وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما

لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكاليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل
في هذه الآيات على ان الانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على
ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان
مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به
يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز
ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت
الذمة لكل دابة قوله فان قرر سانحا السانح ما ولاك ميامنه اي مر من مياسرك الى
ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفال بالسانح لانه لا يمكنك
ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطاير لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره
وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طاير يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر والحق ما في كلام
المص من الفائح حيث جعل الطاير استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره
واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر فجعل الطاير عبارة عن الخير
والشر المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر ولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالا
بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في
الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة
وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيئان الارادة والقول
فالارادة قضاء والقول قدر قوله فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام
جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة و
التهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية
والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال
عن الام فتصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له
وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء
لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه
فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما وجب عليه مما لا يجب وهو ظاهر في الكتاب

قوله وكسر سورتهما جعل في التوجيه اذا كان العقل عاملا
الحمل وجود بها الامكان لعدمها بالعقل فجعل في العكس
فيه كلاهما كان اسهل فما منتهى قوله تعالى فالعقل منها

قوله كنفقة الغريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام **قوله** وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن قتله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقل **قوله** فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب نعت جعله من البدني تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر فلم يحتمل عن بايته وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء الا انه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو يابى بعدما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كاملا فاذا صلى الجمعة يقع فرضا واما المالية فلان المقصود هو الاداء بمعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع من العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الانس والجن الا ليعرفوه ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فلا حاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الايتمار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والالزام للحجة فانه قيل قد يجري

قوله جعله بدنيا تغليبا قيل لا حاجة الى هذين الجوابين لان التحقيق ان المراد بالعبادات فروع الايمان بدليل ذكره بيان حكم الايمان بالنسبة الى الصبي بعد فتدبر ثانيا الصبي العاقل لا يكلف بالايمان وانت خبير بان المص ذكر ايمان الصبي فيما ثبت بالاهلية القاصرة فالاولى ان يجاب بما قد ذكرنا وعليه للذين ذكره الشارح حسن جلبي

قوله وليس المعنى اه بل المعنى ان يتعلق الارادة بالاداء من جنس المكلفين وفي شرح البديع ان الاداء مراد من كل مكلف كما هو مذهب المعتزلة في توقف الامر على الارادة لما سوى مراد الله لا يلزم المحال لان ارادة الله تعالى لاداء المكلف باختياره فاذا لم يوجد اختياره لا يلزم وقوع خلاف مراد الله تعالى وفيه نظر ظاهر حسن جلبي حسن جلبي

فيجري الابتلاء والمالية كما ادى وتحمل غيره بالاداء زكوته فينبغي ان تجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني ان المحض انه بحسب الاصل والقصد لا بالمخالطة شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله** والكاملة اي القدرة تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فان كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما يجب بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح والثاني لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن **قوله** وهو بطريق نهاية حسن ومنه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن ومنه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب اما لا نم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما يعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا بما يلازمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** الا يرى انهما اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا يمنع صحة الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله علما لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا يحكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين منه امرأته المسلمة و

ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال وانما لا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا ان باذن المولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي المولى فيلزمه العهدة **قوله** و لا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فتوقف الزوجة والزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده **قوله** الا القرض اي الاقراض او الاستقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل محفوظا عن التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي و القدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهو معنى كون القاضي اقدر على استيفائه فيجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمهر جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا وبه ظهر انه لا يندفع الضرر بحال فقط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي **قوله** فانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا اجر عينا له **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود حيث ثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **قوله** وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل الضرر والنفع عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان رأي الولي شرط الجواز و عموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان رأي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه وبالصبي ولايته فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان عمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي له ان

ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما هو نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المص لان غايته بيان التضرر في الوصية وبلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب ما لا انم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي يتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضرر ما اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الاول في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله** فصل لما ذكر الاهلية شرع في بيان ما يعترض عليها فيزيلها او احد بها او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وبدا ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولوازمه بالعروض الطارئة والحدوث لعدم العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد اختيار فيها واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او بترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** فنافاه اي لما فات بالجنون القدرة التي بها تتمكن من اداء العبادات على النحو الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا

زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس
الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب
الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بعدم الحرج
في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون
والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج
في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوجهه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا
اذا كان الجنون العارض الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف يسقط بناء للاسقاط
على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس يسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط و
الاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك ووجه التسوية بين الاصلي والطارى
امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الافات هي
الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارى وثانيهما
ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان
جبل عليه دماغه وكان مثل الطارى ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطارى
بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض
بخلاف ما اذا بلغ مجنونا ثم زال فانه بحكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة
في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحوق بالعدم والطارى قد اعترض على
محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة
عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة
الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو
افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم والآفة فيه سواء
ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليثبت الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس
الصلوة مشترطا تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت فانه
سبب الظاهر عند الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع
وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر
الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحساب الساعات
وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التقدير
ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل

ولا يلزم منه زيادة المرتين في غسل الاعضاء في الوضوء تأكيدا للعوض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة
وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه
وعند ابي يوسف في رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب
قوله وذلك لا يكون حجرا لان الحجر ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر
حكمه نظرا للصبي او للمولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد فجعل
ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا له وهذا النظير الجواب
عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك
بفعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان
انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان
اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى
الافاقة كما في الصغير الا ان في الاستحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير
ضرر بالزوجة مع ما فيه من الغفلة ولعذرة المجنون على الوطئ **قوله** ويصير مرتدا تبعا
لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب معه وذلك لان الحكم
بالاسلام فيمن لا يعقل العصمة بعد لحقه بواسطة تبعيته للابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام
فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار
اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يؤاخذ
بضمان الافعال في الاموال كما اذا تلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره
وعقوده وان اجازه الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد
الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية وهي السبب للارث
على ما يشير اليه قوله تع حكاية عن زكريا عم وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك **قوله**
وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول احواله عديم العقل ملحق
به المجنون وفي الآخر ناقص العقل ملحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه
وتوكله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما وجب الزام
يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه
لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن
المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه

العبادات احتياطا **قوله** الا ان ازاة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة واما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف انسان مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فان وقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان او منافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الشروع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر لخطرها بالبال او واقع على الترك فسلام الساهي في القعدة الاولى يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها فيه لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة **قوله** وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فعلى هذا قراءته في صلوته لا

لا تتم على المختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة يبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعن ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس لما في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات حتى تفرع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية تسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعضاء السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق بها وتتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لتنبسط الى المطالب وتنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تأخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم المتعلق برقة البعد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حق لا حق له بالبقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي يوسف يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فثبت والمال وهو على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حال البقاء تابع للقطع

حتى يسقط عصمة المال اعتباره وليستوفي القطع بعد استهلاكه يدل كله اذا كذبه المولى وقال المال
مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي بعض ان الرق ينبني عن العجز والذلة فينافي كمال
اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان
اهلا للايجاب والاستيجاب دون ساير الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحراير والسكن
والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا نجعه ثم من باب الكرامة و
لهذا زاد النبي عم الى التسع وجاز لامته الاربع واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ
غاية الكرامة ونهاية السلطنة فاذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين
حتى لا يطالب الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا حتى يتعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة
والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية
الرقبة بان يباع ان امكن والا فيسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوته تهمة واما اذا كان تهمة
كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد بان اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع
فيه الرقبة ولا يصرف اليه الكسب بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له المال اما الدين فلانه متهم في
حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه من جنس البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه
فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** و
ينتصف الحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حسب المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال
الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحرية فينتصف حده القابل للتنصيف
كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فتنتصف
ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تنتصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا
في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف
الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود ودفعا الى الاحتياط
من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد
ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء
ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المص على كون المعتبر رق الزوجة بان
عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت
المرأة محلا للنكاح لمحل التصرف حل المحلية بمعنى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في
حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على
التناصف فيفوت حل محلية الامة ينتصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى انه ليس

ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان عدد الطلاق انما يجب عند اتساع المملوكية
حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلث الكل فالمعتبر في عدده رعاية
جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه
لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية وكلما زادت
المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية شخص عبدا اوسع
من مالكية عبد بين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف
الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان المالكية فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة
تحت الحر قلنا الجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف
عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا
لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنى عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك
العبد ست طلقات بوقوعها على زوجين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا
لزم انه لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنى عشرة **قوله** ولما
كان احد المالكين يريد انه يتفرع على منافات الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو
قتل خطاء يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف
ذلك وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة
النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال و
لان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن و
الاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة
جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس
كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرهما وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان
والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد
انتقصت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالنصف واما
العبد فقد ثبتت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر فانه لا
نقصان في مالكية العبد ولم تثبت فيه مالكية المال الا المكاتبة حتى يناسب تنصف ديته بل انما
تمكن فيها النقصان لانها شيئين ملك الرقبة وهو منتف عن العبد وملك اليد الداعي التصرف
وهو ثابت له فيلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة
دراهم لانه قدر اعتبره الشرع في اقل ما يستولي به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل نصاب القطع

به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لايبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فانه قال المنفي في العبد هو احد شيئي مالكية المال وكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع تو زيعا على ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا فلما مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل مكانا على التناصف في التوزيع كلامهم واعترض عليه المص بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لايجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم تمكن فيه كماله النقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصا في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم انه لايجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لايتيقن بقدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في شيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلابسه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لاينافي ان يوجبه امر اخر وهو نقصان الحل ثم ما ذكره من انه يثبت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لاتملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما انتقص بربدان العلة في نقصان دية العبدان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها تنتقص منها ما عينه الشارع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لاحقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون

قوله والجواب عن الاول قيل هذا الجواب غير وجيه لان المالك امر واحد اذا اعتبر مبتدا من جهة المحل بمعنى كون الشيء للمالك ... اذا اعتبر مبتدا من المالك بمعنى كون الشيء له ... التصرف فهو شيء واحد ... الحل مبني على الكرامة انما هو ... التصرف ... كما يقتضي العبد فعلم ان التنصيف وما يتعلق به ... باعتبار نقصان خطر النفس وبهذا يندفع جواب الثاني ايضا ... الاول فيه ان يقال الرق منتصف ... للرقيق وعليه لان فيه جهتين جهة الادمية ... والعقلية وجهة اللحوق بالبهيمة الشرعية ... يقتضي كونه مثل الاحرار ... تقتضي عدم ثبوت شيء له ... بالجهتين لان اعتبار كل جهة ينتصف الاخرى ... لانه منتصف ... المالك ... الرقيق والادمية ... فلان ... من المنتصف المذكور ... [illegible]

دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا يلتبس وانه حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفس ضمان النفس ولكن من جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والادمية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة وحق التسع والمالية تابعة لها نزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لاينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لاينافي مالكية اليد والتصرف على ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد وكونه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام ولا يتخص ولا يقبل الاذن التوقيت لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه بانه بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اصلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة والتصرف ويحقق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لايوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب وكذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه وفك الحجر اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب

قوله وينبغي ان يحمل كلام المص ... [illegible]

قوله لا ينافي ذلك ... [illegible]

قوله وهو اهل للتصرف ... [illegible]

قوله والمعتبر ... [illegible]

قوله وحاصل الجواب ... [illegible]

قوله واما اقراره ... [illegible]

فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا
مالا واليد ليست بمال بدليل ان المجنون يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثلا وفي
النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب
عنه ما دام التصرف للعبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف
ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يكن اهلا للملك بعدا وقع الملك له لا نتيجة
المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك
من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا يتوقف ان دين العبد يمنع ملك
المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك
يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف
وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه
المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا
يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مآلا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله
وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المص ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه فكما يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل واما قال في
حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ لو كان لا يثبت الاباق وكلما في الاذن يعم
واما قال مرض المولى لانه في حالة صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل
واما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة الوكيل بالشراء اذا اشترى بغبن فاحش
فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل قال فخر الاسلام ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في
ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة
مسائل المأذون نحو ان للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف
المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** و
هو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة
نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان
اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد والحر في الاحراز سواء وبه
في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى القصاص على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي
القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر
قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة

قوله ولا يثبت بمقابلة المال اي لا يثبت المجنون في الذمة بمقابلة المال لا ثمنا لان المجنون لكونه متمننا لا يثبت دينا في الذمة ولا مبيعا لان السلم في المجنون لا يجوز عندنا لوجوه ههنا [illegible] وهو ان يخل [illegible] المستند الا المذكور في الجواب على ان السنة ليس بمال بل هي بعض البدن ثبت الحيوان دينا في الذمة بمقابلته ولا شيء من المال كذلك ثبت في المجنون دينا في الذمة بمقابلته وهو [illegible] موجبه جزئية وكبراه سالبة كلية فلا ينتج الا السالبة الجزئية وهو بعض اليد ليس بمال في الشكل الثالث لا نتيجة ان لا يجوز اليد الثانية للعبد في ذلك البعض فيتناسل حسن چلبي

قوله وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد اعترض عليه بانه لو كان كذلك لنفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى ثم اعتق بسقوط حق المولى كما اذا تصرف الراهن ثم اعتق بنفاذ النكاح وكما لو باع الراهن ثم افتك سقط حق المرتهن ولم يتصرف على ان نائب المولى في التصرف واجيب بان تصرفه وان كان لنفسه يقع لكن الرقبة لمولاه ولو خلافة عنه تتعلق حقه على العبد بعد العتق كان يكون الملك له لان التصرف منعقد [illegible] اخرى بخلاف النكاح فانه ينعقد على الرقبة الذي هو توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون في الحق للاصل فيمكن تنفيذه بعد زوال المانع [illegible] فالتوقف حسن چلبي

قوله مؤثمة يقال اثمه بالتشديد اي اوقعه في الاثم او نسبه اليه حسن چلبي

قوله مبني على المماثلة والمساواة في فصول البدائع جوابا عما قال من قبلنا بان في العصمتين والالم يسقط يعني ان المساواة المعتبرة في القصاص ليس الا في العصمتين في الالم وان الحمل المعتبر ذلك فقط بل اعتبرت المساواة في جميع الكرامات لم يستقط القصاص اذ قلما يوجد [illegible] في جميع الكرامات حسن چلبي

والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له
لان استحقاق الغنيمة انما باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم
لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل ايجاب الايجاب من الامام والعبد
به وبالحر في ذلك سواء **قوله** وينافي الولاية كلها بمنزلة النفقة لما سبق من انه ينافي كمال الاهلية
والولاية لمثل تتوصل منه ان له ولاية حقيقية كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره
فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار واغتنامهم
اغتنامها واسترقاقهم والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية
بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ
الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة
اعني الرضخ في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت و
السقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس
من باب الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لا انه
غير محجور عن الاكتساب وعما يتمحض نفعا اذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المولى واصاب الغنيمة
ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال اولا قبله حتى يكون
الامان اسقاط الحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن
وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب
القصاص ويكون هذا اضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في
جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه عن المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والوقوع
اذا كانت القتل ليكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة
ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه
انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك والمنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه
لا يجب عليه دفع العبد والفداء اصل فيعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطأ
لانه الثابت بالنص وانما يصار الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت
الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف
ومحمد يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان
الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطأ اذن الى التعذر
الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم لحق لصاحبه

قوله يستحق الرضخ استحسانا لا قياسا لانه ليس من اهل القتال والحجر يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حالة الكمال اي حالة الغنيمة كما في حالته بلا اذن الامام يستحق الرضخ والا فلا حسن چلبي

عادالى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لانافاتهما صورة ومعنى و
حكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن
الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث
والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات
حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان
الصوم لا يستوعب الشهر بل ربما لم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك
في بحث الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء **قوله** مستندا الى اوله
اى حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض
من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام **قوله** وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق
الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث
بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله **قوله** نظرا له وليعلم ان كلاهما متعلق بقوله جوزها
الا ان الاول يتعلق بتجويز الوصية والثاني بتقييده بالثلث وهذا ما قاله فخر الاسلام لكن الشيخ
جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالثلث ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل
معقول نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اى استبدادا من الموصي على الورثة بالثلث علة لتقييد
التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار
حقيقته له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالثلث **قوله** بان يبيع يعني لو باع من
احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث اثر الوارث بعين من
اعيان ماله بمقابلته لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي ح لان حق الورثة كما يتعلق
بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بشئ من المال واما بيعه من الاجنبي
فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين **قوله** ولا يجوز للمريض البيع
من احد الورثة او الوارث بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز
للمريض ان يبيع العين من بعض غرمائه بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق
الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه
ويقضي الدين من ماله بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى
لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين
القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشركهم الباقون من جهة ان المريض منع عن ايثار
البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو

هو اخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة
وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق
الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما التكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم وغيرها
وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين
او بالذمة وجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه
البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي
به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من
الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات وعقاب بواسطة المعاصي
وهذا جملة ما فصل في الكتاب **قوله** وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت
بالموت فوق الضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في
توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال
محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل و
مهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي ح لان الكفالة التزام
المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا
يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع
احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان
المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال للصحابة
هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي و
ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا
لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة بالغائب
على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء
الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة متقوية به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من
جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو
لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله** حتى تترتب عليها
اى على التركة حقوق الميت بكون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث ماله الباقي وانما
يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني
ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اى لحاجة المولى الى الثواب

لم يحصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا سقطا عنه اثر الكفر بما عليه اثر الجهاة لحريته واولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى **قوله** واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لا يثبت شرطا لملك البدل بل عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا **قوله** ويثبت الارث اي ولانه يتقضى بها حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فتفوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا من جهة ان انتفاع اقاربه باموال بمنزلة انتفاعه بنفسه بها **قوله** والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير الميت اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي يبطل بها الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي واذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له بعد ما علا الارث ما عتبر بحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير محجور فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل الخلافة وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي هي على خطر الوجود كدخول الدار او

او من الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال حتى يتوقف يعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال **قوله** دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز بمالية الاصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت كالقصاص فانه لجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا عن الميت فان قبل المستاف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له فما نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للمولى القائم مقامه على حكم الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الوجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح قبله لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعني لو اقام الحاضر بينة على القصاص فقتل القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه اذا ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لانه خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فثبت الخلف من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي تكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وحاصله ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي التي

يكون من الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون فان اعتقاد النقيض مركب وهو المراد بالشعور بالشيء
على خلاف ما هو به والاول بسيط وهو المراد بعدم الشعور واعلم ان مما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح
عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول فجهل الكافر
بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة
انكارا بالحجة وابا بالقلب بعد وضوح الحجة وتمام الدليل بان نعت الكافر انما يعرف الحق
وانما يكره جحودا او استكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذه الآية
جهلا ظن من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتأمل في الآيات ومنهم
من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
الآية ومعنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات
كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من ثمنها وكذا الخنزير **قوله** يحد قاذفه اي
قاذف المسلم الذي وطي في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب
به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله يحد قاذفه بل على ما قبله
وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام
الآن لحين الزوجان على الترافع فيفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان
كان في تأخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد و
سوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا
عما قال الشافعي ان ديانتهم ليست بدافعة للتعرض للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف
المكابرة والعناد لكن اذا تركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يجب ردهم
لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا
لحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن
التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** واكلهم الربوا وقد نهوا عنه
من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام
لا تكون حجة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق قوله بل المراد ان معتقدهم
اي ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم ترد وسواء كان حقا
او باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه
شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة
في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله ولعل المراد معتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما

قوله وهو المراد بالشعور اعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشيء واجيب بان المراد بالشيء الشيء اللغوي فيطرد حسن چلبي

قوله المفسر بالاذعان والقبول مبني على ان الاذعان امر وراء التصديق المنطقي الموجود في [illegible] والاولى ان يقال ترك الاقرار بما يعرفونه نتيجة الجهل بما يلزمه من الكفر وخاتمة العاقبة حسن چلبي

قوله واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة مبني على ما دل عليه سياق كلامه حسن چلبي

قوله نوع تعقيد وسوء ترتيب قال الفاضل الشريف ورد بان هذا الترتيب حسن لانه لما ادعى ان [illegible] احدهما تقوم الخمر والاخر صحة النكاح وتكفل واحد فروع ولكل فرع احد هما فرع [illegible] الاحصان [illegible] حسن چلبي

قوله من سهو القلم قد يتكلف في دفعه بان قوله تعالى واكلهم الربوا معطوف على قوله تعالى عطف تفسير اي لاكلهم الربوا في حال نهيهم عنه ولا يخفى ما فيه من التعسف حسن چلبي

كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة والقتل بغير حق فانه لا يكون دافعة اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة
الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم
عم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه
لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك اي ليس في نكاحهم اشارة الى
الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح
المناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوجة المحرم
حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون متعدية بخلاف ضرر الزوج فانه بالتزامه
فان قيل ينبغي ان تؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا تلتفت
الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج
لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وعنا ما يعني به المال
في نفسه ان قل وان كثر والحاجة داعية لا فلان الحيوة الى يوم القيمة **قوله** كجهل صاحب الهوى
مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه
خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود
الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة
والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متأول للقرآن اي يصرفه عن ظاهره
الدال على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي
عبارة فخر الاسلام انه متأول بالقرآن اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده
وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عم
قوله وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية فان كانت له منعة
فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما
اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتي بوجوب اداء
الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة
حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشرع ولا تسقط حقوقه
وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان وتجب محاربة الباغي
لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله لان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض و
ذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب

الشرع

قوله فانه بالتزامه فيه بحث وهو ان ديانة الزوج لو صلحت حجة عليه في الايجاب لم تصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه وقد يجب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانة متعدية والجواب ان وجوب القضاء انما هو [illegible] لا بالخصومة حتى يكون متعدية بل هي شرط حسن چلبي

قوله اجيب بانه لا يصح قيل هذا الجواب ليس بقوي لان البنت الغير المنكوحة ايضا [illegible] بالمجوسية التزمت [illegible] الميراث بتزوج ابيها اختها بجواز ذلك في دينهم الباطل [illegible] حسن چلبي

قوله وقيل انما يجب محاربتهم قيل اذا كان لهم منعة وكان [illegible] حسن چلبي

بطريق الدفع قوله لم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ
القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون حرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل
الباغي والقتل رجما وقصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق
في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان
المنعة فلهذا يلحق في حق الاحكام لا في حق الآثام بمنزلة الجهاد ولان انضمام المنعة و
انقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق
الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا قوله ولما
كانت الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار
ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فيحرم لا يملك
مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام
لكن لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف
الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة
من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافهما
ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين
القول بعدم الضمان والملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فانه تبين لا تناقض
بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه و
الملك بالضمان انما يثبت استنادا لا ابتداء قوله ويجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك
اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس و
خبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب
الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب
ايضا كذلك في لغة انما لا يكون كذا اذا لم يكن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة
سواء عند قطعي المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد حينئذ من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة
وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعي الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل
متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن
ذاكر بغلبة التسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء
بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام

قوله وكذا لا يحرم الباغي خلافا لابي يوسف رحمه الله
فانه يقول يحرم عن الميراث كما لو قتله ظلما بلا تأويل
...

قوله قلنا لو ملك ... لان الكلام في
التملك ...
ان المغصوب ... رده بعينه عند قيامه
مع انه يملكه بالضمان عند التلف حسن ...

قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد والآن نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تع وانه لفسق يحتمل
ان يكون حالا قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر
عليه اسم غير الله لقوله تع وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تع فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحمية في رجل وامرأتين وهذا لا ينافي
ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عم
البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في احد قوليه في القسامة وهي انه يوجد
قتيل لا يدري قاتله فان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهرت علامة يغلب
بها على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بان يعين القاتل ويحلف الولي انه قتله عمدا
ويقتص من القاتل وكذا عند مالك واحمد تمسكا بقوله عم لاولياء المقتول وجد في خيبر تحلفون و
تستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه يخالف قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن
جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية متيقن وانتفاؤها
بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول
فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر او ردوا مثلين اولهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح و
الثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيهما مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله
ولم يقض الظهر بناء اي بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة
المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهو مخالف للاجماع قوله واذا عفا احد
الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود وتقلبه الدية لا القصاص
لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت للمتعددين
كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل لان الظاهر ان هذا لا يخالف
للاجماع فلا يكون اجتهادا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم بوجوب القصاص وما
ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه و
يكون شبهة في درء الحد قوله اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجيح
جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك
او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة
اتفاقا وعند ابي يوسف لا يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ
بظاهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد

ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذا اشتبه له شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله **قوله** كما نزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين تحول التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا **قوله** وفيه تحريم الخمر جان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن كعب لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اي وجهل البكر بالنكاح بما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد بغير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد بغلط من المصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرح سوغاتيه ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير الوجه ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا فيها اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر الالزام على الغير ونوع النظر من الولي وهو غير متحقق فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر

ومنع المعتقة يثبت بحق الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يتوقف الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تنطلق وقامته كالدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لا ستيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاؤه ضمنا **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية او الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون له كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ وذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يجد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل النبيذ ما كان يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمأمور والمنهي بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله غير محلي الصيد منصوب حالا من فاعل فعل قوله اوفوا فيكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي غير ضابطين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك في حال السكر فيما تعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف من الصلوة وغيرها وان كان لا يقدر على ادائه لا يصح منه الاداء ويصح منه عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض

وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال
وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة فهو اهل الخطاب بسبب هو معصية
فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما كان
بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اي السكران يصح نظرا الى جانب
الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا بد منه ولا يقع الا بالقصد
اليه ولا وجد ما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحوة وهذا كالكره
اسلامه ولا تبين امرأته بارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام
مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص
والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار
بما لا يحتمل الرجوع فانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا
اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد
ما لم يتحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو
قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او
اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار
حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين
الاشياء او لا يعرف الارض من السماء اذ لو اعتبر في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم
فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة
الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل فسره فخر الاسلام باللعب
وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم
من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع
الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية والنوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال
ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان
التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي
ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لافادة
موضوعة لاحكام يترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه
يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد
الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد

انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد **قوله** ولا اختيارا بالمباشرة والرضى بها يعني ان
الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه
والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا
يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله لا برضاه فان الله
لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان
التصرف ان كان لاحداث حكم شرعي فانشاءات والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات
والا فاعتقادات والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل
العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل
والمواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك
وح اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر
حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن
اليه **قوله** لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم
الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى **قوله**
فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض
لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة
احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة مدة الاختيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد
بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا للغالب
قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما
شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح
العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء
لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا ليبنيا
عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة
سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا
لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المغير فالعقد
باعتبار اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل
ابي حنيفة يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور
كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة

قوله ولا اختيارا بالمباشرة والرضى يكون بالردة [illegible]
لان الرضى بالكفر كفر [illegible]

قوله ومن ههنا قالوا الى فيعلم ان الفرق بينهما انما هو
بالنسبة الى افعال العباد واما بالنسبة الى [illegible]
[illegible]
المواضعة [illegible] البيع صحاح وغاية [illegible]

منشؤه ان الله لا يرضى القبائح [illegible]
[illegible]

بخط المحشي هذه الصحيفة سوى [illegible]

انفقتهما على ان لم يحضرهما شيئي فانه عند ابي ح بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار
الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول
اي عدم الحضور واما على تقديرهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام
ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما
اما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما
وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما
بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله واما
ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه بعين تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم
بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيظهر اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب
التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي ح بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة
جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء
مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء
الاخر ولا فائدة من الصحة واللزوم وعدمهما فتأمل **قوله** والفرق له بين البناء ههنا وثمه يعني اذا وقعت
المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو ح لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين
لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد و
ثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اي
في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها
ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط
ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد بما ليس بداخل في العقد
كاحد الالفين في صورة البيع بالالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد
يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي
هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم ابطال الاصل لاعتبار
الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية ولا يحصل ان
اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني فترجيحا للاصل فينتفي الاول
وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الاخر التسمية بن عبر ان يحتاج الى اعتباره
في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما بين اذا وقعت
المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع

فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا ولم يحضرهما شيئي اما ابو حنيفة
فقد عمل على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل ضرورة
افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في
جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى
دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل
الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير البدل بخلاف
المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين
قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله واما يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك
انه اشار قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف
عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول وما لا يحتمل اي النقض بمعنى انه
لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون
شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدل على
صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة
الثلثة المذكورة في الحديث فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها
دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند
انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض
بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق
المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لا سند حكمه الى وقت الايجاب كالبيع بشرط
الخيار **قوله** وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفا
ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد
اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما
في البيع واما ابو ح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون
التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى
المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع وبه يفسد البيع بفساده او جهالته
وبدون ذكره فترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح
فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد و
التناسل **قوله** وعلى البناء يعني اذا وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد

قوله فقد احتاجا الى الفرق اي الى الفرق بين الاولى يعني الى
المواضعة في الجنس والعمل بالمواضعة مع صحة البيع
غير ممكن ههنا كما يدل عليه السياق حسن چلپی

قوله وفي الكلام خلل قد تكلف في دفعه بان قوله
واما ان يحتمل بفتح همزة اما وكسر همزة ان لا باما
وهو معطوف على قوله فما يحتمله واما كلمة مفيد لتعرية
الفارسي قوله فاما ان يتوافقا حسن چلپی

قوله الحلم واليمين والنذر صورة المواضعة في اليمين
ان يقول لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
لكن اقول ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة
الهزل في النذر ان يقول نذرت هازلا او يقول
مع غيري انه يوجب على نفسه التصدق بكذا من
الجنس وغير ذلك هازلا حسن چلپی

قوله وصحة غيرها دلالة قياسا حتى يرد ان يكون
الهزل الجد ثبت بالنص على خلاف القياس
يجوز الزيادة على المنصوص نعم ان وجه صحة العتاق
والنذر بدلالة النص لكن من ان العتاق
كالطلاق والنذر كاليمين واما العفو عن
القصاص فقيل ملحق بالاعتاق لانه احياء
مشروع وقيل بالطلاق من حيث انه يسقط كل القصاص
بالعفو عن بعض الدم كما اذا طلق بعض طلقة يقع
تطليقة كاملة وقيل ملحق بالنذر بحسب
انه تبرع ابتداء والنذر كاليمين المنصوص
عليه ولك ان تقول ان تعقبت الشبه نظرا لاتفاقه
بالهبة من حيث انها ايضا تبرع ابتداء مع عدم
تحقق فيها بما ذكر في الحكم حسن چلپی

قوله ليس بعلة او انما يصير علة عند وجود ما اضيف اليه
في هذه المسئلة ولا يتغير التراخي بعد صار علة

مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم فقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعًا لانه بمنزلة
التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع
عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة و
بخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون
تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة في
رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملًا بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا بالهزل بمنزلة
الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسًا على البيع و
عندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر
المثل **قوله** ومنه اي مما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما
اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف
او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح
عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض وعلى ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض
والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل
بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر
الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك
بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت
الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق
واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء
المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما
وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما
يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر
في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال
هنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم
من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر
الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تابع وفداء المهر ليس
تبعا بتبعيته في النكاح ليثبت في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود

هو

قوله اي ما يحتمل النقض كذا في النسخ التي رأيناها والصواب اي مما لا يحتمل النقض لانه المقسم وقد صرح به في اصول فخر الاسلام وغيره والمراد بعدم قبول النقض انه لا يجري الفسخ والاقالة بعد ثبوته حسن چلبي

قوله ما يكون المال فيه مقصودا قال الفاضل وغيره ان كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر كما شرط المال فيه علم انه مقصود وبهذا يظهر معنى قوله حتى لا يثبت بدون الذكر حسن چلبي

قوله والاختلاف في الاعراض والبناء صوابه ان يضم اليه قوله والذهول فان ... حسن چلبي

قوله فان قلت فيه بحث وهو ان هذا الاعتراض لا يرد على ما ذكره فيما قبل حتى يحتاج الى الجواب وذلك لان معنى قوله لا اثر للهزل في ذلك ان المال حين ثبت لا يثبت بالهزل حتى يقال انه لا يجوز ان يثبت الا بالجد بل ثبت تبعا للطلاق المنصوص عليه ثبوته بالهزل وهو لا يثبت الا بالمال لا يشترط فيه ثبوت المال تبعا لما هو بالهزل وحاصل الاعتراض ان المال لا يثبت مقصودا بالهزل وقد ظهر ان ... لا يرد التقريب المذكور حسن چلبي

قوله لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد اي تبعية المال للطلاق في صورة الطلاق لا ينافي كونه مقصودا للعاقد في الجملة لان في صورة الهزل فيما يرد ما قيل من انه لا توجيه لهذا الكلام لان المال ههنا لا يصح مقصودا للرجل لانه هازل ولا للمرأة لانها هازلة ولان المال يجب عليها فكيف يكون مقصودا لها وقد اثر الهزل فيه وفيه بحث لان الهزل لا يرد ... ان يكون ... مقتضاه وهو ان لا يقع ما هزل به وجوب المال خلاف مقتضاه فكيف يكون اثره حسن چلبي

هو الحل والنسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف
الطلاق على مشية المرأة لانه لا يمكن العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة
بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف
على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها
كما علمها حتى يبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت
الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة
بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم
وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء
احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم
فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى
التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** واما الاخبارات فيبطلها
الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق
وسواء كانت شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بينهما نكاحا او بيعا فيما مضى بهذا الشيء
بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق
الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه دالا على ثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل
على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما
هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا
بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما
سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من
الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض
ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل
ينافيه لعدم الرضا بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو
التصديق والاعتقاد **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه
باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر
تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لانه موجب العقل اي لا يخالف الشرع للادلة
القاطعة على وجوب اتباعه وشره المحض بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل

قوله لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر فيه ان الاصالة تقتضي الاستقلال في الذكر والثبوت بدون الذكر ينافي ... ومقتضى التبعية فلا يصح ان يكون ... حسن چلبي

قوله فتسليم الشفعة لا يخفى ان المبطل في الحقيقة ... حسن چلبي

قوله لكونه استيفاء ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف كما يملكان البيع والشراء حسن چلبي

تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة
ومنه زمام سفيه وتخصيصه له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتني عليه منع المال و
وجوب الحجر ونحو ذلك **قوله** لان التبذير باصله مشروع التبذير هو تفريق المال
على وجه الاسراف اي لمجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال **قوله** و
اجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تع ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال
الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال تع ولا تقتلوا
انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اليهم بايناس
رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال تع فان آنستم منهم رشدا
اي ان عرفتم ورايتم منهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام
البلوغ السبب الظاهر لدرك وهو ان يبلغ سن الجد ودفعه فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا
مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعليق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه
المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر
الاية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها
اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا
الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه
يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا اجاز عفو الله تع في الآخرة عن صاحب
الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا
ان المسلم حال السفه يحتاج الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع
عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا يبطل ملكه
باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صحح
عبارة العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا
عليه كان تفصي في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه بالسرف
والاتلاف يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيعود على المسلمين
وبالا وعلى بيت مالهم عيالا لا كالحجر على المفتي الماجن فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود
لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار وقوله دخل في
سوق النخاسين لفظة في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر

قوله لفظة في زائدة هذا انما يظهر على مذهب الجرمي حيث ذهب الى ان دخل متعد وانتصاب ما بعده
على انه مفعول به واما على مذهب الجمهور وهو انه لازم وما بعده مفعول فيه فلا وقد صرح الرضي
عنه بانه كثيرا ما يستعمل بعده في مع الامكنة نحو دخلت في الدار وذكر الجوهري ان دخلت
السوق توسع على اسقاط الجار لكن الشايع في الاستعمال حذف في حتى قال سيبويه ان اظهاره
شاذ ومعنى ذات مرة في قول المصنف صاحب هذا الاسم وانما سميت به لانه اضافة [illegible] فيه
في اوقات مخصوصة ذكره الرضي ولا يقاس عليه نحو ذات شهر وذات سنة كذا ذكره الرضي
حسن چلبي

الامن على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا وذلك عادة الكبار والنوخذة
وسادة صغيرة والعثنون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله
عرف فنونه ايهام اي فنون الحيل والتزوير او العلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف
هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان مظنة
الاعتراض بانه لا وجه للحجر الا ان منع عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز
عند ابي يوسف كما في المستحدثات الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من
الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل
بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل و
المكاري المفلس وعند ابي ح لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي
بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل هو عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب
بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عبارته في الطلاق والعتاق ويجب عليه
العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من المال فينصرف بكونه صادرا
عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم عمله بموجب العقل لما كان
مكابرة لم يستحق النظر لكن يصرف في حقوق الله تع مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه
نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب
الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين عن غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص
فان في القصاص فوته اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه
بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى
ولو سلم فلم لا يجوز الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو
مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه
الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات
ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال
ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة
والاهلية اذ بها يمتاز الانسان من ساير انواع الحيوانات ففيه ضرر عظيم وتفويت
نعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل الى اختيار ما
ذهب اليه ابو يوسف ومحمد **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق
النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يجوز في كل صورة يمكن الالحاق به النظر له

قوله او العلوم التي من جملتها الفقه فيه ان هذا مرفوع
عن صنيعه لا يدل الا على انه عالم بالحيل فقط و
لا يدل على سائر علومه فلا يكون ايهاما [illegible]

قوله ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات وفي
حجره لا يندرئ عنه مثل هذه العقوبات لانه [illegible]
[illegible] لو جاز الحجر عليه بطريق النظر
[illegible] الا في الاقرار [illegible]
[illegible] بانه ليس في كلام الشارح وجوب العقوبة
باقراره
حسن چلبي

قوله وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين [illegible]
[illegible]

ذلك بالبهائم وهذا ضرر فوق الضرر الذي يعتريه [illegible] عبارته واما عن الثاني فبان النظر للمسلمين [illegible]
تضييع اموال المسلمين [illegible] فوق ذلك وهو انه لو لم يحجر تصرف السفهاء [illegible] اموال المسلمين
[illegible]
[illegible]
[illegible]

واليمين بحاله وفي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه ويرث وملك ابنه بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى ينفسخ الابن ويرى لزوم الثمن او القيمة في المحجور وفي هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم لكان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ وكانت سعاية الغلام في قيمته للبايع **قوله** وهذا الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال المال بتصرف الى الديون ويمتنع المديون عن التصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والمجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه مردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون هو ما من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء وان لم يحجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا ركبته الديون فباع رسول الله عم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في ادخاص قال فهذا ضرب حجر **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار يوهم قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك داري اجعلك ظهرا لاتمكن تجاحك من مباشرة ملكي يقال الجئ فلان الى فلان والجار ظهره الى كذا او قبل معناه انا ملجأ مضطر اليه باشرة من البيع منك ولست بعاقد حقيقة **قوله** على ان لا يبيح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما ما يكسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها السفر وهو خروج مديد فان مطلق الخروج مما لا يمتد فلما ثلثة المراد انه من عمران الوطن على قصد مسيرة بمدة ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها وقال مقاتل

مقاتل كان النبي عم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الآن قول الصحابة ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخريين من ظهر المسافر وقيلا وتحقيقا بقول ان الركعتين اما يكونا فرضا اذا نوى الامام وجب لانه لا يلام تاركهما الثالث ان النبي عم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما يشرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة في صوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر اذا نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخ قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان العذر في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم المسافر والمقيم في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم تجب الكفارة وان لم يكن بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع منه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم تجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريان به لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا ينال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة به وزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل حرمة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في ساير الرخص بالقياس او بدلالة النص

قوله اي الحجر بسبب السفه سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضيا بان حدث بعد البلوغ حسن چلپي

قوله فلا بد في ترجيح فائدة الخلاف يظهر فيمن ادرك سفيها ولم يحجر امره الى القاضي حتى باع شيئا او اقر او تصدق فيصح او وهب يصح عند ابي يوسف خلافا لمحمد حسن چلپي

قوله لانه لاجل النظر للغرماء فيه اشارة الى الفرق بين الحجر بالسفه وحجر المديون حتى فان التلجئة ... الى ان الاول لا يحتاج الى قضاء القاضي بخلاف الثاني ... ان الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضاء والحجر بالسفه لاجل النظر للسفيه نفسه ... متوقف على طلب احد فثبت حكمه بلا قضاء حسن چلپي

انه يقول مثلا اشتغبني لتجري على لسانه انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار
بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتب وفي
قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد
في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام
القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة
لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب انه السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء اذا
كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم
بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر
من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى
في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما
وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول قام البلوغ مقام القصد
لا مقام اليقظة فان انتفاء اليقظة اي النوم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام
واعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقام الحقيقة
اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد انه
السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم
يدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره **قوله** كالبيع فانه يعتمد القصد الصحيح الى الكلام و
يعتمد الرضا لكونه يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضا فلو اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه
في ان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام
صدر عن اختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا
حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي من غير
المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي
ونفسه فيعدم الرضا لا الاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار
بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة
الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر
فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا
بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو

او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس
السفر بل المعصية منفصلة عن السفر بكل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي والآبق المقيم وقد يكون السفر
مندوبا فتقع المعصية كما اذا حج فارا باستقبلوا العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل
عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع انه المشروع اصل فلان لا ينافي
سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة
الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والاولى اشد من
منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة والنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع
فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر
وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاية من
تقدير مثل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ
ولا عاد متجاوزا لعين البغي والعدا في الاكل الذي سيقت الاية لبيان حرمته وحله اي غير
متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز
قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز
سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان
تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال
انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطاء لقوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان
المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا
الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما
هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل بالخطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان
ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على المخاطئ و
قد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل و
صرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق
ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا
للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل بالمال **قوله** اذ لا ينفك اي الخطاء عن ضرب تقصير
وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون
جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ اذا اراد ان يقول

قوله منفصل عنه من كل وجه قيد به احترازا عن النهي اذا كان متصلا به وصفا كالنهي عن صوم يوم العيد

قوله ومنها الخطاء وقد يراد به ضد الصواب ... المعنى ههنا

قوله لم يكن للدعاء فائدة ... باب الطلاق ...

الفعل مخالفا للمحققين فالشارح اورد عبارة فخر الاسلام تنبيها على ما اراده من الفعل

وهو سواء كان ملجئاً او غير ملجئ لا ينافي اهليته ولا الخطاب لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره
عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام فكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل
المكره عليه تارة كما اذا كان فرضاً كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم تارة اخرى كما اذا كان
حراماً كالاكراه على قتل بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح و
كل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه فصبر
حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملاً بالعزيمة وبهذا يسقط
الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة
وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره مباح كالقتل و
الزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير
ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار ليفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة
الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال **قوله** ولا
الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو اهون عنده لحمل و
ارفق له ويحتمل ان يريد به ما يوسر على الفاعل من القتل والحبس ونحو ذلك مما اكره به **قوله**
واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام
عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي
على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون و
الاول اما ان يكون عذراً شرعياً اولاً فان كان عذراً بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو
يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره
والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضاً نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير
جائز لانه معصوم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع الضرر عنه بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بغير
اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف
مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذراً
شرعاً بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى
يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين وطلاق المولي بالضم اسم فاعل من الايلاء
يعني لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد
مضي المدة فالاكراه بحق فيقع الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي
سواء لان في الحبس ضرراً كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه ان

ان يخوفه بعقوبة تنال بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق المخوف به فيدخل فيها
القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا ذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك
قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئاً وعارضه اختيار
الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان
من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذاً والا كان فاسداً كالبيع والاقارير
وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصراً على الفاعل
وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصراً على الفاعل كاكراه المحرم على قتل
الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه
بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساد الاختيار
ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره
من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا اكره عليه
غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه
بقي مقتصراً على الفاعل **قوله** فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئاً من الاقوال
لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير ولما يقال من ان كلام الرسول
كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة ذكر في
الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود
من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن
في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة له فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا حمل
غيره يجعل فاعلاً تقديراً واعتباراً بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير و
اعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة **قوله** فلان تنعقد بالاكراه وهو يعدم الاختيار
اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال
النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعاً وفي كل من الهزل وخيار الشرط قد
انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من
كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض
المص بان ههنا اموراً اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار
السبب والرضى به بدون الفساد وينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار

السبب والحكم مع الف دون نفي الرضى بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة
لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ من الهزل
لم يعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه بنوع من غاية ترجيحه فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن
الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امران من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه
اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة
الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب الحكم حينئذ
لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم **قوله** واذا
اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها
الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على
القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة
فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال
الاكراه بقبول المال ليكون تحقق محلها بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع
الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما
سلم لها من البينونة واذا اتصل الهزل بقبول المال في الخلع والتطليق لكن يتوقف وقوع
الطلاق على التزام المرأة المال والرضى به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا
فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا
وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيمنع التزام المال موقوفا
على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم لم يمنع وجود
الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف على وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا
بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع في جانب الزوج يمين فلا يقبل
خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضى والاختيار في الحكم دون السبب فيمنع الحكم
المال بوجود الرضى في السبب وتحقيقه انه يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في
الخلع بالمنع كخيار الشرط لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر
في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع مع الطلاق ويلزم بلزومه وما يدخل على السبب كالاكراه
يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع
فلا بد من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في
الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق

لانه الطلاق مقصود والمال تبع لحديث لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابداً
قوله وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضى تنعقد فاسدة فاما الانعقاد فلصدوره
عن اهله في محله واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحاً او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب
سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضى لان الرضى ينتفي في النوعين فينتفي النفاذ والتقدير في حد
الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى رأي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاخبار
كلها من الماليات وغيرها فانها تبطل بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق
والكذب وانما وجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الا
الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل
الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم
دليلاً على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما يبقى المدلول لا الدليل فغايته ما في الباب انه لا يبقى
رجحان بجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك **قوله** والافعال منها ما لا
لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب
حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها المتعلقة بهما من حيث انها اكل وشرب كما اذا
اكره صائم صائماً على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث
انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات في ان الضمان على الفاعل
او على الحامل وكذا في الزنا لو اكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغي
ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه
اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق
بالحامل اذ لو نسب الى الحامل جعل الفاعل بمنزلة الالة عاد على موضوعه بالنقض لانه تبديل
محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة
الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه مع خلاف
رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعاً بالضرورة لا مكرهاً
واورد لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه
فالاول كالحلف كما اذا اكره محرم محرماً على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه
على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل
فلم يكن اتيانا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فانه قبل لا اقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في

حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل
لان الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل
واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة
عليه والاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل
من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه
الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني
وهو ما يكون تبدل محل الجناية مستلزما لتبدل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء
وتسليمه فانه يقتصر على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبدل في محل
التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل
الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا انسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد
حتى ان المشتري تملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك
وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل
الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه
لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر فخر الاسلام
من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لو فرض يبطل الاكراه
والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى
صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصح ان يكون آلة بمنزلة السيف و
الطرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على
نفس الفعل **قوله** والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني من التصرفات ما ينقسم
بين بحيث يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره
الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل
اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف
للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال
فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق
وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغيره وجب عليه الضمان كما في الرجوع
عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب
قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبدل محل

الجناية كاتلاف المال والنفس ويمكن ان يضاف حكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل على ما ذهب اليه
البعض فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي
صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر
القصاص على الفاعل لانه قتل لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب
الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل
من الحامل والفاعل لبقاء الاسم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان
مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى البقاء والحيوة بقضية الطبع فيصير بمنزلة آلة لا اختيار لها
كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن
لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير
كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على
دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من
الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق
وايثاره نفسه على من هو مثله وحقيقته موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بانه لزوم
تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض بما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس
القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو
نفس الفعل **قوله** والحرمات انواع اي ان كان حكم الافعال المكره عليها فيما يعلق بين
الى من ينسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار
فانه يكون حراما او مباحا او رخصة فالحرمات اما ان يحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار
ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط و
الثالث اما ان يكون في حقوق العباد او في حقوق الله اما ان يحتمل السقوط اولا
ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب **قوله** والزنى يعني زنى الرجل بالمرأة لان
الزاني حقيقة هو الرجل واما المرأة فممكنة من الزنى فربما تحتمل الرخصة **قوله** لان حرمة
نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره
فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل
كان اثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في حرمته بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل
للمضطر قطع الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في
حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك

قوله واما الحاق الاطراف بالاموال الخ جواب سؤال مقدر وهو
ان الاطراف صيغت بالاموال وفي اتلاف مال الغير رخصة لنفسه
عند المخمصة فينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير لحفظ نفسه و
تقرير الجواب ظاهر

قوله والزنى فى الامة من جهة انه من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب الحد على
الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد فى صورة كون المرأة
منزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفى فيضيع
النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها اى يبيح المحرمات التى تحتمل السقوط لانه قد
استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية
ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان احتمل الاضطرار بالمخمصة
يثبت فى الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة
ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا فى المبسوط و
اما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه
الغير الملجئ لا يحد قوله وحرمة لا تسقط هذا النوع الثالث من انواع الحرمة وهى حرمة لا تحتمل السقوط
بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد رخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة وهى اما حقوق الله تعالى او فى حقوق
العباد وبمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له
كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على
اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط
بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة
بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشرع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة
ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل
السقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المرأة
من هذا القسم يعنى اذا اكرهت المرأة على ان تمكنه من الزنا فالزنا حرام حرمة مؤبدة وهى حقوق الله تعالى
المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة فى الاكراه الملجئ ولا ترخص
فى غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفى كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله
وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله
وهى اى تلك الحرمة اما فى حقوق الله تعالى الى آخره مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها
فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلوة
وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون فى قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى نوع تسامح والتحقيق
ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة قوله ويحد

ويحد هو اى يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة فى حقه كما فى حق المرأة
حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل فى الاكراه الملجئ استحسانا بان الحد للزجر ولا حاجة
اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوت النفس او العضو فالاقدام عليه دفع للهلاك
لا قضاء للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة فى الرجال
قوله واما فى حقوق العباد عطف على قوله اما فى حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هى
فى حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة
كما ذكر فى حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيها انها متعلقة بتركه وتلك
الحرمة اعنى حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل
الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة
المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم
فى نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص
فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن
ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن فى معنى العبادات من كل وجه بناء على
ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيد الحكم بالاستثناء فقال لو كان
شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة فى حقوق العباد مثلها
فى حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق العبد المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم
حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان قوله المراد باخويه حرمة
لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وهى من الدقة بمحل لان احتمال السقوط وعدمه
فى القسمين السابقين انما هو صفة للحقوق لا صفة للحرمة نفسها فان ذلك كالايمان و
الصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط فى الجملة بالاعذار
بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اى يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمانه
ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان
فى صورة اكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة
الا ان فى ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وضمنا لكنه نبه على وجود العصمة عصمنا الله
تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولى العصمة
والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق قد اتفق الفراغ ضحوة يوم الاثنين التاسع
والعشرين من ذى القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة من فراغ بنان البيان وبنان الاقلام

عن نظم ما جمعت من الفوائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في ظلام الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر و
ودعت في تبييضه حبيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح
يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام و
منحه الجسام والصلوة والسلام على نبيه محمد صلى الله
عليه وآله وصحبه البررة الكرام

تمت الكتابة بعيد الظهر من يوم الخميس التاسع والعشرين من محرم الحرام
سنة ثلث وعشرين ومائتين والف على يد الفقير مصطفى بن محمد سعد
القاضي بلكي محمد شاه بغا الحمد لله الذي وفقني باتمامه
والصلوة على آله وصحبه اجمعين